Reinhart Koselleck

Futuro pasado

Para una semántica de los tiempos históricos

Futuro pasado

Paidós Básica

61

Futuro pasado

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

11. E. Jaques - *La forma del tiempo*
12. L. A. White - *Tecnología medieval y cambio social*
13. C. G. Hempel - *La explicación científica*
14. P. Honigsheim - *Max Weber*
15. R. D. Laing y D. G. Cooper - *Razón y violencia*
16. C. K. Ogden e I. A. Richards - *El significado del significado*
17. D. I. Slobin - *Introducción a la psicolingüística*
18. M. Deutsch y R. M. Krauss - *Teorías en psicología social*
19. H. Gerth y C. Wright Mills - *Carácter y estructura social*
20. C. L. Stevenson - *Ética y lenguaje*
21. A. A. Moles - *Sociodinámica de la cultura*
22. C. S. Nino - *Ética y derechos humanos*
23. G. Deleuze y F. Guattari - *El Anti-Edipo*
24. G. S. Kirk - *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*
25. K. W. Deutsch - *Los nervios del gobierno*
26. M. Mead - *Educación y cultura en Nueva Guinea*
27. K. Lorenz - *Fundamentos de la etología*
28. G. Clark - *La identidad del hombre*
29. J. Kogan - *Filosofía de la imaginación*
30. G. S. Kirk - *Los poemas de Homero*
31. M. Austin y P. Vidal-Naquet - *Economía y sociedad en la antigua Grecia*
32. B. Russell - *Introducción a la filosofía matemática*
33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*

Reinhart Koselleck.

Futuro pasado

Para una semántica de los tiempos históricos



Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*
Publicado en alemán por Suhrkamp, Francfort

Traducción de Norberto Smilg

Cubierta de Eskenazi & Asociados

1.ª edición, 1993

ISBN: 84-7509-905-X
Depósito legal: B-18.489/1993

Impreso en Hurope, S.A.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prólogo 11
Introducción 13

PRIMERA PARTE
SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL PASADO
Y EL FUTURO EN LA HISTORIA RECIENTE

1. Futuro pasado del comienzo de la modernidad 21
2. Historia magistra vitae 41
3. Criterios históricos del concepto moderno de revolución 67
4. La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la constitución prusiana 87

SEGUNDA PARTE
SOBRE LA TEORÍA Y EL MÉTODO
DE LA DETERMINACIÓN DEL TIEMPO HISTÓRICO

5. Historia conceptual e historia social 105
6. Historia, historias y estructuras formales del tiempo .. 127
7. Representación, acontecimiento y estructura 141
8. El azar como residuo de motivación en la historiografía 155
9. Compromiso con la situación y temporalidad 173

TERCERA PARTE
SOBRE LA SEMÁNTICA DEL CAMBIO HISTÓRICO
DE LA EXPERIENCIA

10. Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos 205
11. Sobre la disponibilidad de la historia 251
12. Terror y sueño 267

13. «Modernidad» 287
14. «Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa», dos categorías históricas 333

Índice de nombres 359
Índice analítico 365



Para Felicitas Koselleck

PRÓLOGO

Decir que la historia y la ciencia de la historia tienen que ver con el tiempo es una trivialidad. La cronología pertenece a los presupuestos de la ciencia histórica y sin ella no se podría lograr ningún conocimiento. Pero la pregunta por el tiempo histórico se puede formular de otra manera: ¿Tiene la historia su tiempo propio, que no es el tiempo del calendario o el del reloj? ¿Tienen distintos tiempos las historias distintas? ¿Se realiza la historia con distintos ritmos temporales? Es obvio que existen aceleraciones y retardamientos, pero también repeticiones de transcursos de similar tipo. Por otra parte, también hay pronósticos, profecías, cálculos, deseos o esperanzas que constituyen parte de formas distintas del diagnóstico histórico y de la acción política. Por eso, se distingue de buen grado entre —dicho toscamente— un tiempo objetivo y otro subjetivo. Así, Koselleck investiga experiencias históricas del tiempo y conceptos del tiempo en diferentes pasajes. Para ello se dirige, ante todo, a nuestra modernidad, realizando continuamente comparaciones con períodos anteriores. Recurre metódicamente a datos sociohistóricos, pero analiza, en primer lugar, testimonios lingüísticos para descubrir las experiencias y conceptos del tiempo que están contenidos en ellos y compararlos entre sí. La semántica proporciona indicios concretos para seguir las huellas de la transformación de la historia y, con ella, de las modificaciones de los tiempos históricos. En el presente volumen, Koselleck proporciona elementos para una teoría de los tiempos históricos.

Karl-Georg Faber: «Las reflexiones de Koselleck son la contribución alemana más importante de las dos últimas décadas a una teoría de la ciencia de la historia».

En la Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (stw) se encuentra, también de Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt* (stw 36).

INTRODUCCIÓN

Qué es el tiempo histórico es una de las preguntas más difíciles de responder de la ciencia de la historia. La pregunta nos obliga a entrar en el ámbito de la teoría de la historia y, desde luego, en mayor medida de lo que sería exigible, en la ciencia histórica. Pues las fuentes del pasado nos informan acerca de hechos y pensamientos, planes y resultados, pero no lo hacen de modo inmediato acerca del tiempo histórico. Así pues, es precisa una aclaración previa de carácter teórico para responder a una pregunta que, ciertamente, puede formularse siempre y en todas partes en el seno de la historia, pero para la que los testimonios de la tradición resultarán ampliamente insuficientes.

En el curso de la investigación, comprometida con circunstancias históricas, no es preciso formularse explícitamente la pregunta por un tiempo histórico. Sólo es imprescindible una exacta datación para poder ordenar y narrar los acontecimientos. Pero, una datación correcta es sólo una presuposición y no una determinación del contenido de aquello que podría denominarse «tiempo histórico». La cronología —en tanto que ciencia auxiliar— responde a preguntas por la datación en la medida en que remite los numerosos calendarios y medidas del tiempo que se han dado en el curso de la historia a un tiempo común: el de nuestro sistema planetario calculado físico-astronómicamente. Este tiempo único y natural es válido para todos los hombres de nuestro globo, teniendo en cuenta las estaciones del hemisferio opuesto y la diferencia variable del período del día. Del mismo modo, se puede partir de que el tiempo biológico de la vida humana es de una variabilidad limitada y de una homogeneidad universal, a pesar de las ayudas de la medicina. Pero no está pensando en aquellos presupuestos naturales de nuestra división del tiempo quien pregunta por la relación entre historia y tiempo, si es que existe algo así como el «tiempo histórico».

Quien pretende hacerse una idea corriente del tiempo histórico ha de prestar atención a las arrugas de un anciano o a las cicatrices en las que está presente un destino de la vida pasada. O traerá a la

memoria la coexistencia de ruinas y nuevas construcciones y contemplará que el manifiesto cambio de estilo de una sucesión espacial de casas le confiere su dimensión temporal de profundidad, o considerará la coexistencia, la subordinación y superposición de medios de transporte diferenciables por su modernidad, en los que se encuentran épocas completas, desde el trineo hasta el avión. Finalmente y ante todo, pensará en todos los conflictos que se reúnen en la sucesión de generaciones de su propia familia o profesión, donde se solapan diferentes ámbitos de experiencia y se entrecruzan distintas perspectivas de futuro. Esta panorámica sugiere ya que no se transfiere inmediatamente la universalidad de un tiempo mensurable de la naturaleza —aunque ésta tenga su propia historia— a un concepto histórico de tiempo.

Ya hay que poner en duda la singularidad de un único tiempo histórico, que se ha de diferenciar del tiempo natural mensurable. Pues el tiempo histórico, si es que el concepto tiene un sentido propio, está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones. Todas tienen determinados modos de realización que les son inherentes, con un ritmo temporal propio. Piénsese sólo, por quedarnos en el mundo de la vida cotidiana, en los diferentes calendarios de fiestas que articulan la vida social, en el cambio de jornada de trabajo y en su duración, que han determinado y determinan diariamente el transcurso de la vida. Por eso, el siguiente ensayo no comienza hablando de un tiempo histórico, sino de muchos tiempos superpuestos unos a otros. Dicho con palabras enfáticas de Herder dirigidas contra Kant: *Propiamente, cada objeto cambiante tiene la medida de su tiempo en sí mismo; subsiste incluso cuando no existiera ningún otro; dos objetos del mundo no tienen la misma medida de tiempo... Así pues, en el universo existen (se puede decir con propiedad y atrevimiento) en un momento, muchos e innumerables tiempos.*[1]

Si se intenta tematizar los tiempos históricos, no habrá más remedio que aplicar medidas y unidades de tiempo procedentes de la naturaleza concebida físico-matemáticamente: los datos o la duración de una vida o de una institución, los puntos nodales o de inflexión de acontecimientos políticos o militares, la velocidad de los medios de comunicación y su ampliación, la aceleración —o retraso— de una producción, la rapidez de las armas, todo esto, por mencio-

1. JOHANN GOTTFRIED HERDER: *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799), Berlín (oriental) 1955, pág. 68.

nar sólo algunos ejemplos, únicamente puede ser sopesado históricamente si ha sido medido y fechado con ayuda de la división natural del tiempo.

Pero una interpretación de los contextos que se derivan de los factores mencionados conduce más alla de la determinación natural del tiempo elaborada física o astronómicamente. La coacción política en la toma de decisiones bajo la presión de los plazos, la repercusión de la velocidad de los medios de comunicación e información en la economía o en las acciones militares, la perdurabilidad o variabilidad de las formas de comportamiento social en el conjunto de las exigencias políticas o económicas con un plazo temporal, y finalmente, la interacción de todo esto —y de otros elementos— o su dependencia mutua, obliga a determinaciones temporales si bien están condicionadas desde la naturaleza, que tienen que definirse como específicamente históricas. Cualquier visión de conjunto de tales cadenas de acontecimientos conduce a la determinación de épocas y al estudio de eras que, según el campo al que se apunta, resultan totalmente diferentes y pueden también solaparse. El siguiente estudio sólo entra ocasionalmente en cuestiones de este tipo impregnadas sociohistóricamente, aun cuando tenerlas en cuenta debe representar una ayuda estimable.

Los siguientes ensayos, procedentes de los últimos veinte años, tienen un propósito más modesto. Se concentran en textos en los que se discuten abierta o implícitamente experiencias respecto al tiempo. Dicho con más precisión, se buscaron y consultaron textos en los que la relación entre el pasado y el futuro estuviera tematizada explícita o implícitamente.

En ellos toman la palabra numerosos testigos, desde la antigüedad hasta hoy: políticos, filósofos, teólogos, poetas, pero también se consultaron escritos desconocidos, refranes y enciclopedias, así como cuadros y sueños y, no precisamente en último lugar, se consultó a los historiadores mismos. Todos los testimonios se responsabilizan de cómo se elaboran experiencias del pasado en una situación concreta y cómo expectativas, esperanzas o pronósticos se discuten en el futuro. En todos los casos se pregunta cómo en cada momento presente las dimensiones temporales del pasado y del futuro se remiten las unas a las otras. La hipótesis es que en la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro o, dicho antropológicamente, entre experiencia y expectativa se puede concebir algo así como el «tiempo histórico». Ahora bien, ciertamente pertenece al hecho de que el hombre esté biológicamente condicionado, el que, con la edad,

se modifique también la relación entre experiencia y expectativa, ya sea porque aquélla crezca y ésta disminuya, ya sea porque la una compense a la otra, ya sea porque los horizontes extrabiográficos se abran de forma intra o extra-mundana, ayudando a relativizar el tiempo final de una vida personal. Pero también en el transcurso de generaciones históricas se ha modificado, obviamente, la relación entre pasado y futuro.

Un resultado general de los siguientes estudios es que, en la medida en que se haya experimentado el propio tiempo como un tiempo siempre nuevo, como «modernidad», el reto del futuro se ha hecho cada vez mayor. Por eso se pregunta especialmente por el presente correspondiente, y lo que entonces era su futuro entretanto ya pasado. Si con ello se acrecienta el peso del futuro en la economía subjetiva de la experiencia de los contemporáneos afectados, no es a causa del mundo sobredimensionado técnica e industrialmente, que impone a los hombres lapsos cada vez más breves para acumular nuevas experiencias y para poder adaptarse a las modificaciones provocadas cada vez con mayor rapidez. Aún no se ha fijado nada acerca de la importancia de las condiciones a largo plazo, mantenidas desde el pasado y que podrían haber caído aparentemente en el olvido. Clarificarlas es tarea de la historia estructural y a ella pretenden contribuir los siguientes estudios.

Los estudios se concentran metódicamente en la semántica de los conceptos centrales que han aglutinado las experiencias históricas del tiempo. Aquí tiene una significación preferente el concepto colectivo de «historia» —acuñado en el siglo XVIII—. Se demostrará, especialmente respecto a él, que determinadas posiciones y modos de asimilar la experiencia aparecen sobre todo con la historia experimentada como un tiempo nuevo. Nuestro moderno concepto de historia es un resultado de la reflexión ilustrada sobre la creciente complejidad de la «historia en general», reflexión en la que las condiciones de la experiencia se sustraen progresivamente a esa misma experiencia. Esto es válido tanto para la historia del mundo entendida espacialmente y que ya está contenida en el concepto moderno de «historia en general» como para la perspectiva temporal en la que el pasado y el futuro tienen que coordinarse siempre mutuamente desde ella. La categoría de la temporalización apunta a esta última tesis, dominante a lo largo de todo el libro.

En los análisis se incluyen numerosos conceptos complementarios del concepto de historia, como revolución, azar, destino, progreso o desarrollo. Igualmente, se tematizan conceptos estructurales en

sus enunciados temporales propios, así como en su transformación. Finalmente, se consultan categorías científicas del tiempo y determinaciones de épocas de los propios historiadores, que han registrado y —ocasionalmente— impulsado una modificación de la experiencia.

Los análisis semánticos mencionados no persiguen primariamente ninguna finalidad histórico-lingüística. Más bien deben buscar la constitución lingüística de experiencias del tiempo allí donde aparecieron en la realidad pasada. Por eso los análisis se remontan cada vez más atrás, ya sea para explicar el contexto sociohistórico, para remarcar el eje de empuje pragmático-lingüístico o político-lingüístico de los autores u oradores o, también, para juzgar desde la semántica de los conceptos la dimensión histórico-antropológica que es inherente a toda conceptualización y acto lingüístico. Por eso he incorporado a este volumen el estudio sobre sueño y terror (en comparación, metódicamente sin defensa) en el que el lenguaje enmudece y las dimensiones del tiempo parecen confundirse.

Los tres títulos de los capítulos no tienen el cometido de indicar una estricta secuencia de pensamiento. Se trata, más bien, de puntos esenciales que remiten unos a otros y que caracterizan, con diferente importancia, todos los estudios. En primer lugar se contrastan perfiles semánticos en su paso diacrónico. A continuación, pasan a primer plano las exposiciones teórico-históricas e historiográficas. Finalmente, se consideran más intensamente los aspectos pragmático-lingüísticos y también antropológicos de la semántica del tiempo histórico. Pero su ordenamiento no está desprovisto de cierta arbitrariedad, pues cada artículo se concibió como una unidad cerrada, de modo que las series de ejemplos, las explicaciones metódicas y los ensayos teóricos acerca de la relación entre el lenguaje y la realidad histórica están contenidos, en todos los casos, en los estudios. Para evitar repeticiones innecesarias y hacer que los textos concuerden unos con otros, todos han sido abreviados o complementados con algunas frases o citas. Se han añadido algunas referencias bibliográficas aparecidas posteriormente.

La mayoría de los estudios aparecieron en conexión con el proyecto y ejecución del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*, editado por Otto Brunner, Werner Conze y yo mismo. Por eso, para muchos ejemplos quisiera remitirme a este diccionario y a las aportaciones de sus colaboradores, a los que quiero expresar aquí mi agradecimiento por sus numerosas sugerencias.

Además quiero dar las gracias a Siegfried Unseld, que a pesar de

los anuncios de muchos años ha esperado pacientemente la conclusión del libro. Permanece inolvidable en el recuerdo doña Margarita Dank, que murió repentinamente tras la finalización del original y que ha dejado un doloroso vacío en nuestro trabajo de facultad y del diccionario. Finalmente, agradezco a Rainer Schlick y Georg Stanitzek la corrección de pruebas y la confección del registro.

Bielefeld, enero de 1979.
R.K.

PRIMERA PARTE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO EN LA HISTORIA RECIENTE

I

FUTURO PASADO DEL COMIENZO DE LA MODERNIDAD*

En el año 1528, el duque Guillermo IV de Baviera mandó hacer una serie de cuadros históricos pensados para su casa de recreo recientemente construida junto al Marstallhof. La elección de los temas estuvo determinada por el humanismo y el cristianismo, conteniendo una serie de sucesos bíblicos y de la antigüedad clásica. El más famoso de estos cuadros es, con toda razón, la batalla de Alejandro, de Albrecht Altdorfer.

Sobre una superficie de un metro y medio cuadrado, nos descubre Altdorfer el panorama cósmico de una batalla decisiva para la historia del mundo, la batalla de Isso, que en el año 333, como decimos hoy, abrió la era del helenismo. Con una maestría desconocida hasta entonces, Altdorfer concibió la representación de miles y miles de combatientes aislados como un ejército, mostrando el entrechocar de columnas de jinetes acorazados con tropas de a pie armadas con lanzas, el eje de empuje victorioso de los macedonios con Alejandro al frente, el desconcierto y el desorden que se apoderaba de los persas, la actitud expectante de las reservas griegas que debían consumar la victoria.

Una consideración exacta del cuadro nos posibilita la reconstrucción del transcurso total de la batalla. Altdorfer ha retenido la historia en un cuadro, como si en aquel tiempo *Historie* pudiera significar al mismo tiempo un cuadro y una historia [*Geschichte*].** Para

* En este trabajo se han incluido conversaciones que he sostenido con el Dr. Gerhard Hergt. Sobre la expresión «futuro pasado» véase también su uso en R. Aron: *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, 1948, pág. 182 y R. Wittram: *Zukunft in der Geschichte*, Gotinga, 1966, pág. 5. Sobre la limitación de las tres dimensiones del tiempo y sus ordenamientos históricos variables véase Niklas Luhmann, «Weltzeit und Systemgeschichte», en *Soziologie und Sozialgeschichte (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie)*, Sonderheft 16, edit. por P. Chr. Ludz, Opladen, 1972, págs. 81-115.

** En alemán existen dos palabras, «Historie» y «Geschichte», cuya traducción al español sólo tiene un único equivalente, «historia», aunque su significado no es el mismo. Para resolver este problema de traducción de forma que se dificulte al mínimo la fluidez de la lectura se ha adoptado el criterio de dejar en el alemán original

ser lo más exacto posible, el pintor o el historiógrafo de la corte que le aconsejaba consultó a Curtius Rufus, de quien proceden los números supuestamente exactos de los participantes en la lucha, de los caídos y de los prisioneros. Las cifras se encuentran consignadas en las banderas del ejército en las que se cuentan, pues, los caídos que aún permanecen entre los vivos y que incluso llevan la bandera bajo la que morirán aplastados en breve. Se trata de un anacronismo consciente que Altdorfer utilizó para hacer fielmente expresivo el curso de la batalla pasada.

Sin duda, hoy nos resulta más llamativo otro anacronismo. Nosotros, que contemplamos el cuadro en una pinacoteca, creemos ver ante nosotros al último caballero Maximiliano o a los lansquenetes de la batalla de Pavía. La mayoría de los persas se parecen, desde los pies al turbante, a los turcos que asediaron Viena infructuosamente el mismo año, 1529, en el que se realizó el cuadro. Con otras palabras, el suceso histórico que Altdorfer capturó era en cierto modo contemporáneo suyo. Alejandro y Maximiliano, plasmados en imágenes por Altdorfer, se aproximan mutua y ejemplarmente; el espacio histórico de la experiencia subsiste desde la profundidad de una unidad generacional. Y la situación de la técnica militar no suponía obstáculos insuperables para la representación contemporánea de la batalla de Alejandro. Maquiavelo acababa de demostrar, en todo un capítulo de los *Discorsi,* qué poco se habían modificado las técnicas de guerra por las armas de fuego modernas, y que era completamente erróneo pensar que la invención de la artillería oscurecía la fuerza modélica de la antigüedad. Quien siguiera a los antiguos, sólo podía reírse de esa opinión. El presente y el pasado quedaron englobados en un horizonte histórico común.

Una diferencia temporal no quedaba eliminada arbitrariamente: no se manifestaba en absoluto como tal. La prueba de ello se puede reconocer en la misma figura de Alejandro. Altdorfer, queriendo corroborar estadísticamente la historia que representa, dispone a los contendientes en diez columnas numeradas —ha renunciado a un nú-

---

el término «Historie» y traducir por «historia» la palabra «Geschichte». En los casos en que parecía necesario, para una mayor diferenciación, se han añadido los términos alemanes entre [ ]. Los adjetivos «historisch» y «geschichtlich» se han traducido siempre por «histórico». Sobre el origen de las dos palabras alemanas, sus significados respectivos y las relaciones que se pueden establecer entre ellos, trata el capítulo siguiente: *Historia magistra vitae.* [T.]

mero, la fecha del año—. Su batalla no era solamente contemporánea suya; también parece ser intemporal.

Apenas trescientos años después, cuando Friedrich Schlegel vio el cuadro por primera vez le embargó, según escribe, un *asombro* sin límites *al contemplar esta obra maravillosa*. Schlegel elogia la pintura con cascadas de ideas chispeantes, reconociendo en ella *la más elevada aventura de la antigua nobleza*. De esta manera confirió a la obra maestra de Altdorfer una distancia crítico-histórica. Schlegel sabe distinguir el cuadro tanto de su propio tiempo como de la antigüedad que pretende reresentar. Así, la historia ha alcanzado para él una dimensión temporal específica de la que carecía claramente en Altdorfer. Formulado de forma tosca, para Schlegel, en los 300 años que lo separaban de Altdorfer, transcurrió más tiempo, o en todo caso un tiempo de otro tipo, que para Altdorfer en los cerca de mil ochocientos años que se extienden entre la batalla de Isso y su representación.

¿Qué ha sucedido en estos trescientos años que separan a nuestros testigos Altdorfer y Schlegel? ¿Qué nueva cualidad ha adquirido el tiempo histórico que ocupaba aproximadamente el espacio de tiempo entre 1500 y 1800? Vamos a tratar de responder a esta pregunta. Si averiguamos la respuesta, tenemos que mostrar algo que no sólo ha ocupado el espacio de tiempo mencionado, sino que, sobre todo, lo ha caracterizado como un espacio de tiempo específico.

Formulando mi tesis críticamente: en estos siglos se produce una temporalización de la historia en cuyo final se encuentra aquel tipo peculiar de aceleración que caracteriza a nuestros modernos. Estamos preguntando, pues, por la peculiaridad de lo que se ha denominado el principio de la modernidad. Nos limitaremos a aquel aspecto que se nos ofrece desde el futuro correspondiente a las generaciones pasadas; con más concisión, al futuro pasado.

1

En primer lugar vamos a clarificar la presencia inmediata y la alusión extracronológica que hemos descubierto en el cuadro de Altdorfer. Intentemos contemplar el cuadro con los ojos de uno de sus contemporáneos. Para un cristiano la victoria de Alejandro sobre los persas significaba el paso del segundo al tercer imperio universal, al que seguiría el romano, como cuarto y último imperio. En una lucha de ese tipo participaban también fuerzas celestiales y cósmicas,

como el sol y la luna, que en el cuadro de Altdorfer están acompañando a los dos reyes como fuerzas de la luz y de las tinieblas, estando el sol sobre un barco cuyo mástil representa una cruz. La batalla en la que el imperio persa se iría a pique no fue una batalla cualquiera, sino uno de los pocos sucesos entre el principio y el fin del mundo, que también prefiguraba la caída del sacro imperio romano. En el fin del mundo, aún por llegar, cabía esperar sucesos análogos. Con otras palabras, el mosaico de madera de Altdorfer tenía rango escatológico. La batalla de Alejandro era atemporal, como preludio, como figura o tipo de la lucha final entre Cristo y el Anticristo; los que les acompañan en la lucha eran todos ellos contemporáneos de los que vivían a la expectativa del juicio final.

Hasta el siglo XVI, la historia de la cristiandad es una historia de esperanzas, o mejor una espera continua de los últimos tiempos por una parte y, por otra, de la demora constante del fin del mundo. La inmediatez de la espera cambiaba según la situación, pero las figuras fundamentales del tiempo final permanecían constantes. Los revestimientos míticos del apocalipsis de Juan podían adecuarse a la situación correspondiente y los vaticinios no canónicos variaban sólo un número relativamente pequeño de las figuras que debían aparecer en el tiempo final, como los papas angélicos, el príncipe de la paz o los precursores del Anticristo, como Gog y Magog, que, según una tradición oriental transmitida también en Occidente, permanecerían en el Cáucaso, encerrados por Alejandro hasta su irrupción. Por mucho que se modificaran las imágenes del tiempo final, el papel del Imperio Romano permaneció constante: mientras existió, retardó la caída definitiva. El emperador era el *katechon* del Anticristo.

Todas estas figuras se manifestaron en la realidad histórica en la época de la Reforma. Lutero veía el Anticristo en la Santa Sede, Roma era para él la prostituta Babilonia, los católicos veían el Anticristo en Lutero, la revuelta de los campesinos y los destacados frentes militantes de la Iglesia que se desmoronaba parecían preparar la última guerra civil que debía preceder al fin del mundo. Finalmente, los turcos que asediaban Viena el año del cuadro de Alejandro parecían ser el pueblo de Gog desencadenado.

Altdorfer participó en la expulsión de los judíos de Regensburg y, por su relación con el astrólogo Grünpeck, conocía seguramente los signos. Como arquitecto municipal cuidó, mientras elaboraba el cuadro, del refuerzo de la fortificación para protegerse contra los turcos. *Cuando echemos a los turcos*, dijo entonces Lutero, *la profecía de Daniel se habrá consumado, entonces el último día estará cierta-*

mente ante la puerta.[1] En tanto que movimiento de renovación religioso, la Reforma trajo consigo todos los signos del fin del mundo.

Lutero dijo con frecuencia que el fin del mundo había que esperarlo próximamente, si no en ese año. Pero, según se nos ha transmitido en una conversación de mesa [*Tischgespräch*], en una ocasión añadió que Dios acortaría los últimos días por amor a los escogidos, *pues el mundo se aleja apresuradamente quia per hoc decennium fere novum saeculum fuit.*[2] Lutero creía que los sucesos del nuevo siglo estaban compendiados en un decenio que transcurría a partir de la Dieta de Worms y cuyo final surgiría, como sabemos, con la batalla de Alejandro. El acortamiento del tiempo indicaba que el fin del mundo se aproximaba con gran velocidad, aunque la fecha permaneciese oculta.

Detengámonos un momento y adelantémonos a estos casi trescientos años cuya modificación de estructura temporal es nuestro tema. El 10 de mayo de 1793, en su famoso discurso sobre la constitución revolucionaria, Robespierre proclama: *Ha llegado el tiempo de llamar a cada uno a su verdadero destino. El progreso de la razón humana ha preparado esta gran revolución y es precisamente a vosotros a quienes se os impone el deber específico de activarla.*[3] La fraseología providencialista de Robespierre no puede hacer olvidar que, de acuerdo con nuestra situación de partida, se ha perdido el horizonte de la esperanza. Para Lutero, el acortamiento del tiempo es un signo visible de la voluntad de Dios de hacer irrumpir el juicio final, el fin de este mundo. La aceleración del tiempo es, para Robespierre, una tarea de los hombres para llegar hasta el futuro dorado, la era de la libertad y la felicidad. Ambas posiciones, aunque la revolución provenga de la reforma, marcan el principio y el fin de nues-

1. Lutero: *Tischreden* WA, 678. Sobre Altdorfer véase entre otros Ernst Buchner: *Albrecht Altdorfer und sein Kreis*, Katalog, Munich 1938; ibíd.: *Die Alexanderschlacht*, Suttgart, 1956; K. Oettinger: *Altdorfer-Studien*, Nüremberg, 1959; A. Altdorfer: *Graphik*, comp. por F. Winzinger, Munich, 1963. También Gisela Goldberg: «Die ursprüngliche Schrifttafel der Alexanderschlacht Albrecht Altdorfers», en *Münch. Jb. d. Bildenden Kunst*, serie 3, vol. 19, 1968, págs. 121-126; Franz Winzinger: «Bemerkungen zur Alexanderschlacht Albrecht Altdorfers», en *Zeitschr. f. Kunstgeschichte*, vol. 31, 1968, págs. 233-237; Kurt Martin: *Die Alexanderschlacht von Albrecht Altdorfer*, Munich, 1969; por último, para ulteriores análisis del cuadro, Joseph Harnest: «Zur Perspektive in Albrecht Altdorfers Alexanderschlacht», en *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums*, Nüremberg, 1977, págs. 67-77, con bibliografía.

2. Lutero: *op.cit.*, 2756 b (apéndice).

3. Robespierre: *Oeuvres compl.*, comp. por M. Bouloiseau, París, 1958, IX, pág. 495. Véase más adelante pág. 77.

tro espacio temporal. Intentemos articularlo desde el hilo conductor de la perspectiva de futuro.

Uno de los principios de dominación de la Iglesia romana era tener bajo su control a todos los visionarios. Las visiones del futuro necesitaban una autorización eclesial para ser publicadas, según concluía el Concilio Lateranense V (1512-1517). La prohibición de la doctrina joaquinista del tercer imperio, el destino de Juana de Arco, que tuvo que subir a la hoguera por la firme afirmación de sus visiones no autorizadas, o la muerte en la hoguera de Savonarola, pueden servir como ejemplo de cómo fueron extirpadas las profecías posbíblicas. La existencia de la Iglesia no podía verse amenazada; su unidad era —como la existencia del Imperio— garantía del orden hasta el fin del mundo.

A esta situación responde el hecho de que el futuro del mundo y su final estén incluidos en la historia de la Iglesia, por lo que las profecías que volvían a resurgir caían bajo el veredicto de herejía. El fin del mundo, que tardaba en llegar, constituyó a la Iglesia de tal modo que se pudo estabilizar bajo la amenaza de un fin del mundo que podía llegar en cualquier momento y en la esperanza de la Parusía.[4] Hay que entender el *eschaton* desconocido como un factor integrador de la Iglesia que, de ese modo, pudo asentarse como mundo y estructurarse como institución. La Iglesia es ya, en sí misma, escatológica. Pero, en el momento en que las figuras del apocalipsis de Juan se aplican a sucesos o instancias concretos, la escatología actúa de forma desintegradora. El fin del mundo es un factor de integración sólo en la medida que queda indeterminado en un sentido político-histórico.

De este modo, el futuro, como posible fin del mundo, ha sido incluido en el tiempo como constitutivo para la Iglesia y no se encuentra, en un sentido lineal, al final del tiempo: más bien, se puede concebir el final del tiempo sólo porque está conservado desde siempre en la Iglesia. Y así la historia de la Iglesia es la historia de la salvación.

Esta tradición fue destruida en sus presupuestos internos por la Reforma. Ni la Iglesia ni los poderes mundanos eran capaces de sujetar las energías que irrumpieron en el mundo de Europa con Lutero, Zuinglio y Calvino. Lutero desesperaba, en su ancianidad, de que fuera posible la paz: la época del Imperio no puede ofrecer ya nada más, pedía que llegara el último día, *sólo pido que no lo hagan peor todavía para que aún haya un poco de demora.*[5] La misión del im-

4. S. Agustín: *De civ. Dei* XVIII, c. 53 y XX c. 7.
5. Lutero: *Tischreden* WA 6893.

perio, demorar el fin del mundo, vibra todavía en el grito de socorro de un hombre que ya no ve salida para este mundo. El Imperio ha fracasado.

Poco después, en 1555, se firmó la paz religiosa de Augsburgo —como se dice en el párrafo 25—, para *proteger a esta ilustre nación del próximo ocaso final.* Los estamentos se ponen de acuerdo en que se *erija una paz estable, firme, incondicional, por y para toda la eternidad.*[6] Incluso, y esto era tan decisivo como discutido, cuando los partidos religiosos no encontraran ni conciliación ni acuerdo. Desde entonces, la paz y la unidad de religión ya no eran idénticas: paz significa ahora paralizar los frentes de guerra civil religiosa, enfriarlos. Sólo difícilmente se puede medir hoy la enormidad con la que se experimentó entonces esta exigencia. El compromiso nacido de la necesidad entrañaba un nuevo principio, el de la «política», que habría de prevalecer en el siglo siguiente.

Los políticos ya no se interesaban por lo eterno sino sólo por lo temporal, como les echaron en cara los ortodoxos de todos los partidos. *L'heresie n'est plus auiourd'huy en la Religion; elle est en l'Estat,*[7] respondía un jurista y político francés durante la guerra civil de las confesiones. Ya no hay herejía en la religión, existe en el Estado. Son palabras peligrosas si las repetimos hoy. Pero su sentido en 1590 consistía en formalizar la ortodoxia como una cuestión de derecho público. *Cuius regio, eius religio* es una de las primeras fórmulas para que los príncipes, cualquiera que fuera su confesión, se elevaran por encima de los partidos religiosos. Pero sólo después de los treinta años que duró la guerra estuvieron los alemanes lo bastante agotados como para poder hacer del principio de indiferencia religiosa la base de su paz. Lo que, supuestamente, había comenzado como guerra civil religiosa de los estamentos del Imperio Romano finalizó con la firma de la paz por príncipes soberanos, antiguos señores de territorios ahora emancipados. Mientras que al Oeste, de la *guerre civile* y de la *civil war* se derivó una nacionalidad moderna, en Alemania, en el curso de los treinta años, se transformó la guerra civil religiosa —en virtud de las intervenciones— en una guerra interestatal cuyo resultado mantuvo paradójicamente con vida al Im-

6. Zeumer: *Quellensammlung zur Gesch. d. dt. Reichsverf.*, Tubinga, 1913, pág. 346 sig.

7. Citado por Roman Schnur: «Die Französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts», en *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlín 1959, pág. 186.

perio. Y ciertamente, bajo unos presupuestos completamente nuevos: el orden de la paz de Münster y Osnabrück sirvió, hasta la Revolución Francesa, como fundamento de derecho público para la tolerancia. ¿Qué consecuencias tuvo la nueva coordinación entre religión y política para la formación de la experiencia moderna del tiempo?, o, ¿qué cambio de situación del futuro acuñó este proceso?

La experiencia conseguida en un siglo de sangrientas luchas fue, en primer lugar, que las guerras civiles de religión no iniciaban evidentemente el juicio final, al menos no en el sentido fuerte en el que se había esperado antes. Más bien fue posible una paz en la medida en que las potencias religiosas se destruyeron o se consumieron en la lucha abierta, o, cuando se consiguió, se debilitaron o neutralizaron políticamente. De este modo se alumbró un futuro nuevo y de concepción completamente diferente.

El proceso se realizó lentamente y estaba preparado desde hacía mucho. En primer lugar, llama la atención que ya en el siglo XV y en parte incluso antes, se aplazara cada vez más el esperado fin del mundo. Nicolás de Cusa lo fijó, en una ocasión, hacia comienzos del siglo XVIII; Melanchton calculaba un plazo de 2.000 años a partir del nacimiento de Cristo, hasta que se agotara la última era. La última gran profecía papal de 1595, atribuida a san Malaquías, ampliaba la lista usual de papas a más del triple, de modo que, según la duración media del reinado de los papas, habría que colocar el fin de todos los tiempos en torno a 1992.

En segundo lugar, no hay que despreciar el papel que desempeñó la astrología, que floreció en el Renacimiento y cuyo influjo se mantuvo sin merma hasta que las ciencias de la naturaleza, que en cierto modo la habían llevado a cuestas, la llevaron al descrédito. Incluso Newton profetizó en 1700 el final del reinado papal para el año 2000. El cómputo astrológico del futuro desplazó, calculándolas, las esperanzas escatológicas hacia un futuro cada vez más lejano. Finalmente, en las expectativas respecto al fin se infiltraron determinantes aparentemente naturales. Es de una coincidencia simbólica que en el año de la paz religiosa de Augsburgo, 1555, Nostradamus publicara sus *Centurias*. Como era tradicional, Nostradamus concluyó sus visiones con una profecía acerca del final, pero para el tiempo intermedio formuló una profusión interminable de oráculos variables y sin fecha, de modo que le descubría al lector moderno un futuro enormemente interesante.

En tercer lugar, con el desvanecimiento de las expectativas respecto al tiempo final, el Sacro Imperio Romano fue perdiendo, de

un modo distinto del de antes, su función escatológica. A más tardar, desde la paz de Westfalia se hizo evidente que la salvaguardia de la paz se había convertido en tarea de los sistemas estatales europeos. Como historiador, Bodin abrió aquí nuevos caminos, al igual que con la fundamentación del concepto de soberanía. Separando la historia sagrada, la humana y la historia natural, Bodin transformó la cuestión de los últimos tiempos en un problema de cálculo astronómico y matemático. El ocaso del mundo se convierte en un dato del cosmos, la escatología fue desplazada hacia una historia natural confeccionada expresamente para eso. Bodin sostuvo como absolutamente posible con la tradición cabalística que este mundo sólo terminaría tras un ciclo de 50.000 años. De este modo, también el Imperio Romano de la nación alemana quedó privado de cualquier tarea histórico-salvífica. La historia humana, considerada como tal, no tiene ninguna meta, sino que es el campo de la probabilidad y de la inteligencia humana. Salvaguardar la paz es tarea de los Estados, no misión de un imperio. Si es que un país pudiera reclamar la sucesión del imperio, éste sería a lo sumo el turco, pues se extendió sobre tres continentes. El descubrimiento de una historia humana que prescinde de la historia sagrada y la legitimación del Estado moderno que sabe moderar a los partidos religiosos ciertos de la salvación son, para Bodin, uno y el mismo fenómeno.

Esto nos conduce hasta un cuarto punto. La génesis del Estado absoluto va acompañada por una lucha sostenida contra las profecías políticas y religiosas de cualquier tipo. El Estado consigue, a la fuerza, convertirse en monopolio del dominio del futuro reprimiendo las interpretaciones apocalípticas y astrológicas. De este modo, asume una tarea de la Iglesia antigua, aunque ciertamente fijándose un fin antieclesial. Enrique VIII, Eduardo VI e Isabel de Inglaterra promulgaron prohibiciones estrictas contra cualquier tipo de estos vaticinios. A los profetas reincidentes les esperaba cadena perpetua. Enrique III de Francia y Richelieu se adhirieron al ejemplo inglés para taponar de un vez por todas el flujo constante de expectativas religiosas. Grocio, que en calidad de emigrante de una persecución religiosa publicó en 1625 su *Derecho de gentes*, contaba entre los motivos injustos de una guerra la voluntad de cumplir los vaticinios, *voluntatem implendi vaticinia*. Y añadía el aviso: *guardaos vosotros, teólogos arrogantes; guardaos vosotros, políticos, de los teólogos demasiado arrogantes.*[8] En conjunto, se puede decir que una política

8. Grocio: *De jure belli ac pacis*, Amsterdam, 1670, 389 (II, 22, párrafo 15).

dura había conseguido eliminar lentamente del ámbito político de las decisiones y de la formación de la voluntad las firmes esperanzas religiosas en el futuro, que proliferaron tras la decadencia de la Iglesia.

Esto se muestra también en Inglaterra, donde en la revolución puritana brotaron otra vez las antiguas expectativas envueltas proféticamente. Pero la última gran lucha contra los vaticinios en el campo político, en 1650, sobre si la monarquía retornaría o no, ya se llevó a cabo con plumas crítico-filológicas. El astrólogo republicano Lilly demostró al caballero enemigo que había extractado mal sus fuentes. Y si Cromwell divulgó sus intenciones para el año siguiente en forma de prácticas astrológicas de calendario, hay que atribuírselo a su frío realismo más que a la certidumbre en la revelación. En Alemania surge la última profecía del fin ampliamente efectiva a partir de la guerra de los Treinta Años: el comentario al Apocalipsis de Bartolomé Holzhauser, que fijaba un plazo de unas pocas decenas de años.

Los *topoi* de los vaticinios eran siempre limitados, pero hasta el siglo XVII se compilaron creativamente. Desde entonces se amontonan puras reediciones como el «Adivinos estatales europeos», que quería aplicar textos antiguos a la guerra de Silesia. Una tradición que, como es conocido, llega hasta nosotros. Y el último intento de salvar la doctrina de las cuatro monarquías fue impreso en 1728. Era un epílogo.

Es característico del transcurso del siglo XVII que se destruyeran las interpretaciones del futuro, cualquiera que fuera su motivación. El Estado las perseguía donde tuviera poder para ello, como últimamente en la rebelión de los Cevennes, y las hacía retroceder a ámbitos privados, locales, folclóricos o a círculos secretos. Paralelamente, se desarrolló también la hostilidad literaria de espíritus humanistas y escépticos en contra de los oráculos y supersticiones similares. Los primeros nombres conocidos son Montaigne y Bacon, quienes, adelantándose mucho a sus contemporáneos, desenmascararon psicológicamente los vaticinios en sus agudos ensayos. También en Alemania se presentó en 1632 una «Meditación escrita acerca de las visiones». La crítica más consecuente de la profecía la ofreció Spinoza en 1670. No sólo combatió las visiones religiosas de su tiempo como pretexto usual de partidos ambiciosos y peligrosos para el Estado, sino que incluso dio un paso más e intentó desenmascarar a los profetas canónicos, como víctimas de una fuerza imaginativa primitiva. Con la *Histoire des oracles* de Fontenelle, en 1686,

alcanzó la hostilidad literaria, con sus fórmulas racional y conscientemente frías, su punto álgido de elegancia estilística, respecto al cual toda la burla que vierte Voltaire sobre los profetas ya no es más que la burla de un vencedor.

En 1650 ya no existía la naturalidad con la que se trasladaban a las acciones políticas las expectativas de los cristianos creyentes o los vaticinios de cualquier otro tipo. El cálculo político y la reserva humanística trazaron un nuevo horizonte de futuro. Ni el gran fin del mundo, ni los muchos pequeños pudieron afectar aparentemente en nada el curso de los asuntos humanos. En vez del esperado fin del mundo se había abierto, de hecho, un tiempo nuevo y distinto.

Así tocamos un quinto punto. En adelante sería posible evocar el pasado como «medieval». Los mismos conceptos, la tríada de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna, estaban ya disponibles desde el humanismo. Pero estos conceptos sólo se han implantado lentamente a partir de la segunda mitad del siglo XVII, y ciertamente para toda la historia. Desde entonces se vivió en un tiempo nuevo y se supo que se vivía en un tiempo nuevo.[9] Esto es válido, obviamente, sólo referido a naciones y clases sociales, pero era un saber que se puede concebir, con Hazard, como crisis del espíritu europeo.[10]

2

Si hasta ahora perseguíamos la restricción o socavamiento, la consumición o canalización de las expectativas respecto a los últimos tiempos, ahora surge la pregunta contraria por los proyectos de futuro (pues de eso se trata), de ponerse en el lugar del futuro que pasaba. Se pueden preparar dos tipos, aunque estén conectados entre sí y remitan a las expectativas de salvación: por un lado el pronóstico racional, y por otro la filosofía de la historia.

Como concepto contrario a las antiguas profecías apareció la previsión racional, el pronóstico. El difícil arte del cálculo político se

9. Véase más adelante, pág. 300 sigs.

10. Para la parte anterior véase Herbert Grundmann: «Die Papstprophetien des Mittelalters», en *Archiv für Kulturgeschichte*, XIX, 1, págs. 77-138; A. Hübscher: *Die grosse Weissagung*, Munich 1952; A. Klempt: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, Gottinga, 1960; W. E. Peuckert: *Die grosse Wende*, 2 vol., Darmstadt, 1966; R. Taylor: *The political prophecy in England*, Nueva York, 1911; y, fundamental para Inglaterra, Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magie*, Nueva York 1971.

desarrolló en la Italia de los siglos XV y XVI, y luego en los gabinetes de las cortes europeas en los siglos XVII y XVIII hasta su más elevada maestría. Como lema de este arte puede repetirse una cita clásica de Aristóteles que Guiccardini ha introducido en la literatura política: *De futuris contingentibus non est determinata veritas.* (No está determinada la verdad de los acontecimientos futuros.) Hay gente, dice Guiccardini, que elabora tratados sobre el curso del futuro. Posiblemente tales obras se puedan leer bastante bien, pero *como cada conclusión de estas reflexiones se deriva de otra, se derrumba el edificio completo con que sólo una sea falsa.*[11]

Este conocimiento, que Guiccardini había conseguido en Italia, el país de origen de la política moderna, lo llevó a un procedimiento determinado. El futuro se convirtió en un campo de posibilidades finitas escalonadas según su mayor o menor grado de probabilidad. Se trata del mismo horizonte que Bodin ha descubierto como tema para la historia humana. La ponderación de la probabilidad de sucesos que iban a suceder o que no se presentarían eliminaba, por lo pronto, una concepción del futuro, que era natural en los partidos religiosos: la de forzar como única máxima de acción la alternativa entre bueno y malo, desde la certeza del juicio final. En cambio, el único juicio moral que le restaba a un político se regía por la medida del mal mayor o menor. En este sentido, Richelieu decía que no hay nada que sea más necesario para un gobierno que la previsión, pues sólo así se pueden prevenir muchos males que, una vez que habían sucedido, sólo se podían curar con una dificultad cada vez mayor. La segunda consecuencia de tal procedimiento fue la actitud ante posibles sorpresas, pues en la mayoría de los casos no se realizaba una u otra posibilidad, sino una tercera, cuarta o enésima. Del trato diario con tales incertidumbres se originó la obligación de una mayor previsión y sólo así alcanza el *topos* su tono específico en Richelieu, cuando dice[12] que es más importante reflexionar sobre el futuro que sobre el presente. Es, por así decirlo, la forma política previa a los seguros de vida que se propagaron a principios del siglo XVIII con la posibilidad de calcular la esperanza de vida.

Mientras que la profecía traspasaba el horizonte de la experiencia calculable, el pronóstico se sabe vinculado a la situación políti-

11. Guiccardini: *Ricordi*, Bari 1935, II, 58, 114; citamos por la selección de E. Grassi: *Das politische Erbe der Renaissance*, Berna, 1946, pág. 36 sig.
12. Richelieu: *Testament politique*, comps., L. André y Léon Noel, París, 1947, pág. 334.

ca. Tan vinculado está que formular un pronóstico significa ya modificar la situación. El pronóstico es un momento conocido de acción política. Está referido a acontecimientos cuya novedad alumbra. Por ello, el tiempo se excluye continuamente del pronóstico, de una manera que es imprevisible de prever.

El pronóstico produce el tiempo desde el que se proyecta y dentro del cual se proyecta, mientras que la profecía apocalíptica destruye el tiempo, de cuyo fin precisamente vive. Los acontecimientos, vistos desde el horizonte de la profecía, sólo son símbolos para lo que ya se sabe. Un profeta desilusionado no puede desconcertarse ante sus vaticinios. Como se mantienen variables pueden prolongarse a lo largo del tiempo, y lo que es más, con cada expectativa frustrada aumenta la certeza de una consumación futura. Por el contrario, un pronóstico desacertado no puede repetirse como equivocación, pues permanece ligado a sus únicos presupuestos.

El pronóstico racional se limita a posibilidades intramundanas, pero precisamente por eso produce un excedente de dominio estilizado del mundo. El tiempo se refleja siempre en el pronóstico de una forma inesperada; lo que era siempre igual en la esperanza escatológica queda disuelto por la novedad continua de un tiempo que se escapa en sí mismo y que es atrapado por el pronóstico. Así, considerado desde la estructura temporal, se puede comprender el pronóstico como el factor de integración del Estado, que traspasa el mundo que se le ha entregado a un futuro limitado.

Tomemos un ejemplo cualquiera de la diplomacia clásica. La primera división de Polonia. En el fondo, se puede remitir a Federico el Grande, no el motivo, pero sí la forma como se llevó a cabo. Federico vivió bajo un doble temor tras las encarnizadas luchas de la guerra de los siete años: en primer lugar, bajo el temor de una revancha austríaca. Para aminorar esta posibilidad futura, firmó una alianza con Rusia. Pero, de este modo, se unió a una potencia cuya creciente presión, debida no en último lugar al aumento de su población, percibía él desde la lejanía como la mayor posible, incluso como un peligro. Ambas predicciones, el pronóstico austríaco a corto plazo y el ruso a largo plazo, entraron de tal modo en la acción política que modificaron los presupuestos del pronóstico, es decir, de la situación. La población griego-ortodoxa de Polonia proporcionó a los rusos el pretexto permanente para intervenir en Polonia como fuerza de protección religiosa. El embajador ruso, Repnin, dominó Varsovia casi como gobernador general, celebrándose las sesiones del parlamento polaco bajo su vigilancia inmediata. Los diputados caídos en des-

gracia fueron deportados sin demora a Siberia. Polonia se convirtió, *de facto*, en una provincia rusa, cuya sangrienta guerra civil, a la que Rusia la arrastró, trajo como consecuencia una continua intensificación de la vigilancia rusa. La creciente presión desde el Este hizo que la realización del pronóstico a largo plazo avanzara hasta una proximidad inminente. En la misma medida se desvaneció en una lejanía incalculable la meta propia de Federico: la anexión de Prusia occidental a su Estado. En 1770 la situación empeoró. Rusia estaba dispuesta no sólo a tragarse a Polonia, sino igualmente a Rumania y, por cierto, en una guerra contra la Sublime Puerta. Esto no lo iba a permitir Austria en ningún caso. En la anexión de Rumania veía el *casus belli*, y así, Federico, aliado de Rusia por añadidura, se habría visto obligado al segundo de los males temidos, es decir, a la lucha contra Austria, lo que quería evitar a toda costa. La solución que encontró Federico para este dilema en 1772 es asombrosa.

Inmediatamente después de que Federico tuviera conocimiento de que los austríacos se arredraban ante la guerra y antes de que pudieran saberlo los rusos, llevó a Rusia, bajo la presión de sus obligaciones de protección, a renunciar a una anexión de Rumania. Como compensación, Rusia obtuvo la parte oriental de Polonia que, de todos modos ya dominaba, pero Prusia y Austria recibieron como equiparación Prusia occidental y Galicia: países importantes que de esta manera se sustraían, además, al influjo ruso. En vez de allanar a su temido aliado el camino de una guerra en el Oeste, Federico había salvado, en primer lugar, su paz, y además le había echado un cerrojo a la penetración rusa. Lo que en apariencia se excluía mutuamente lo había reunido Federico para su doble ventaja. Está claro que tal juego elástico con un número de múltiples posibilidades limitado, pero casi infinito dentro de los límites, sólo era posible en una determinada situación histórica. ¿Cuál es el horizonte histórico-temporal dentro del cual se pudo desarrollar el refinamiento de la política absolutista? El futuro era abarcable y tanto más cuanto que el número de fuerzas políticas a tener en cuenta permanecía limitado al número de los príncipes. Detrás de cada soberano había un potencial cameralista calculable por el número de tropas y de habitantes, por el poder económico y por la liquidez. En este horizonte, la historia todavía era comparativamente estática y se pudo aplicar a la política la afirmación de Leibniz de que *todo el mundo futuro cabe y está perfectamente preformado en el presente.*[13] En el horizonte de

13. Leibniz: *Brief an Coste*, 19-XII-1707. Véase *Dt. Schriften*, edit. por Guhrauer, 1838, II, 48 sigs.

la política de los príncipes soberanos, y sólo en esa, no podía producirse nada fundamentalmente nuevo.

Característico de ello es el límite extremo dentro del cual se movía el cálculo político. Hume, que formuló pronósticos de posibilidad a largo plazo, predijo en una ocasión[14] que en un médico no se confía más de catorce días, y en un político algunos años como máximo. Una ojeada a aquellas acciones diplomáticas confirma esta afirmación. Claro que había constantes que con frecuencia llegaban a un futuro cada vez más hipotético. Por ejemplo, se tenía en cuenta la constancia del carácter que podía acreditarse permanentemente por la posibilidad de corromper al ministro. Pero, un momento constante del cálculo político de las probabilidades fue, ante todo, la suposición de la duración de la vida del soberano gobernante. El futuro más avanzado que predijo en el año 1648 el embajador veneciano en París para los próximos cincuenta años fue el caso, para él aparentemente claro, de una Guerra de Sucesión en España: caso que sucedió justamente cincuenta años después. El hecho de que la mayoría de las guerras en las repúblicas soberanas europeas de los siglos XVII y XVIII fueran guerras de sucesión nos muestra inmediatamente hasta qué punto era aún humanamente natural el horizonte del tiempo histórico. Pero, como refería nuestro embajador veneciano, aquí quedaba *aún espacio de juego para el tiempo y el futuro, pues no todo lo que puede suceder suele ocurrir.*[15] Recuérdese sólo el papel modificador del curso de la guerra que se atribuyó a la muerte de la zarina en 1762.

Acostumbrada a la vida y al carácter de los personajes, la república soberana europea aún podía, de hecho, entender su historia de un modo natural. No hay que asombrarse de que pudiera adquirir evidencia universal el modelo circular de la antigüedad, que Maquiavelo había puesto de nuevo en circulación. El propio carácter repetible de esta noción de la historia remite al pasado el futuro previsible.

Está claro que así no se demuestra de ninguna manera que el distanciamiento entre la conciencia política del tiempo del principio de la modernidad y la escatología cristiana fuera tan grande como pudiera parecer en un principio. Ya no puede suceder nada nuevo *sub*

14. Hume: *Theory of Politics*, comp. por F. Watkins; Essays I, 7, Edimburgo, 1951, pág. 162.

15. Barozzi e Berchet: *Relazioni degli ambasciatori Veneti nel secolo decimosettimo.* Ser. II, Francia, Venecia, 1859, II; veáse Battista Nani: *Ein Venezianischer Gesandtschaftsbericht*, comp. por A. v. Schleinitz, Leipzig, 1920, págs. 61, 72.

specie aeternitatis, tanto si se considera el futuro como creyente, como si se apunta hacia él calculando fríamente. Un político podría hacerse más inteligente o más hábil; si quisiera refinar sus técnicas podría volverse más prudente o cuidadoso: pero la historia no lo llevaría nunca a regiones nuevas y desconocidas del futuro. La sustitución del futuro profetizable por el futuro pronosticable no había roto aún básicamente el horizonte de la expectativa cristiana. Esto es lo que une a la república soberana con la Edad Media, también en aquellos aspectos en los que ya no se reconocía como cristiana.

Quien liberó el comienzo de la modernidad de su propio pasado y también abrió con un nuevo futuro nuestra modernidad fue, sobre todo, la filosofía de la historia. Desde las sombras de la política absolutista se formó, primero ocultamente y luego de forma abierta, una conciencia del tiempo y del futuro que surgió de una arriesgada combinación entre política y profecía. Se trata de una mezcla, propia del siglo XVIII, entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de la salvación, que forma parte de la filosofía del progreso. El progreso se desarrolla en la medida en que el Estado y su pronóstico no puedan satisfacer nunca la pretensión soteriológica, y su fuerza de motivación llega hasta un Estado que, en su existencia, sigue siendo dependiente de la eliminación de las expectativas acerca del final.

¿Cuál fue la novedad de la expectativa de futuro propia del progreso? El fin del mundo, que no llegaba, había constituido a la Iglesia y junto con ella un tiempo estático que se puede conocer como tradición. También el pronóstico político tenía una estructura temporal estática, dado que funcionaba con magnitudes naturales cuyo carácter potencialmente repetitivo constituía el carácter circular de su historia. El pronóstico implica un diagnóstico que introduce el pasado en el futuro. Mediante la futuridad del pasado, garantizada siempre de ese modo, el ámbito de acción del Estado fue tanto ampliado como limitado. Así pues, hasta aquí sólo se podía experimentar el pasado porque él mismo contenía un elemento del mañana —y viceversa—, por lo que la existencia política del Estado sigue estando vinculada con una estructura del tiempo que puede entenderse como movilidad estática. De aquí en adelante, el progreso despliega un futuro que va más allá del espacio de tiempo y experiencia natural, pronosticable y tradicional y que, por eso, provoca —en el curso de su dinámica— nuevos pronósticos transnaturales y a largo plazo.

El futuro de este progreso se caracteriza por dos momentos: primero, por la aceleración con la que viene a nuestro encuentro y, por

otra parte, por su carácter desconocido, pues el tiempo acelerado en sí, es decir nuestra historia, acorta los espacios de experiencia, los priva de su constancia y pone en juego continuamente nuevas incógnitas, de modo que incluso el presente rehúye lo no experimentable, debido a la complejidad de estas incógnitas. Esto comienza a perfilarse ya antes de la Revolución Francesa.

El sujeto de la moderna filosofía de la historia fue el ciudadano emancipado de la sumisión absolutista y de la tutela eclesial, el *prophète philosophe,* como fue acertadamente caracterizado en una ocasión en el siglo XVIII. Las especulaciones sobre el futuro, disueltas por la religión cristiana y ahora liberadas, así como el cálculo político, fueron los padrinos cuando el filósofo profético recibió las órdenes sagradas. Lessing nos ha descrito este modelo. *Con frecuencia ve acertadamente el futuro,* pero se parece también al visionario, pues *no puede más que esperar el futuro. Desea acelerar este futuro y que sea acelerado por él... Pues, para qué le sirve si lo que reconoce como lo mejor, no va a llegar a ser lo mejor en toda su vida.*[16] El tiempo que se acelera de esa forma priva al presente de la posibilidad de ser experimentado como presente y se escapa hacia un futuro en el que el presente, convertido en inexperimentable, ha de ser alcanzado mediante la filosofía de la historia. Con otras palabras, la aceleración del tiempo, en el pasado una categoría escatológica, se convierte en el siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aun antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración.

Sobre todo en la resaca de la aceleración surge una dilación que ayuda a estimular el tiempo histórico en el cambio entre revolución y reacción. Lo que se podría concebir como *katechon* antes de la revolución se convierte en estimulante de la revolución. La reacción, usada en el siglo XVIII aún como categoría mecánica, se convierte funcionalmente en un movimiento que pretende detenerla. La revolución, deducida, en un principio, del curso natural de las estrellas e introducida como cíclica en el curso natural de la historia, adquiere desde entonces una dirección sin retorno. Parece desencadenarse en un futuro anhelado pero sustraído por completo a la experiencia correspondiente al presente, apartando de sí continuamente la reacción y buscándola para destruirla en la medida en que la reproduce.

16. Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts,* párrafo 90 (G. W. Leipzig, 1858, 9. 423).

Pues la revolución moderna queda siempre afectada por su contraria, la reacción.

Este cambio entre revolución y reacción, que debe dar lugar a un estado final paradisíaco, ha de entenderse como un futuro sin futuro, pues la reproducción y la superación continuamente necesaria de lo opuesto fijan una mala infinitud. A la caza de esta infinitud mala, como Hegel decía, la conciencia de los actores se adhiere a un «todavía no» finito, que posee la estructura formal de un deber perenne. Desde aquí ha de ser posible transferir a la realidad histórica ficciones como el imperio milenario o la sociedad sin clases. La fijación en un estado final por parte de los que actúan se muestra como pretexto para un proceso histórico que excluye la consideración de los participantes. Por eso es necesario un pronóstico histórico que vaya más allá de los pronósticos históricos de los políticos y que relativice, como si se tratara de un hijo legítimo de la filosofía de la historia, el proyecto histórico-filosófico.

También hay signos de esto previos a la Revolución Francesa. Los vaticinios de la revolución de 1789 son numerosos, pero pocos apuntan más allá. Rousseau se cuenta entre los mayores pronosticadores, sea porque previó el estado permanente de la crisis, sea porque avisó del sometimiento de Europa por los rusos y de los rusos por los asiáticos. Voltaire, que no se cansó de juzgar la *belle révolution* insulsamente y, por eso, con benignidad, denunciaba a sus opositores como falsos profetas, reincidentes en la conducta de tiempos superados.

Aquí se ha pasado por alto un análisis de múltiples pronósticos de deseo o de coacción con los que la Ilustración se apropió de su propia certeza. Pero entre ellos se encuentra uno de los mayores vaticinios que ha permanecido hasta ahora desconocido en la oscuridad del anonimato y del disfraz geográfico. Se trata de un pronóstico del año 1774, acuñado aparentemente para Suecia, pero que apuntaba realmente a Francia. Se nutre de la clásica literatura de la guerra civil, de las doctrinas despótica y cíclica de la antigüedad y de la crítica al absolutismo ilustrado, pero su origen es moderno. Su autor es Diderot.

Diderot escribió: *Bajo el despotismo el pueblo, resentido por el largo tiempo de sufrimiento, no perderá ninguna oportunidad de recuperar sus derechos. Pero, como no tiene ni un fin ni un plan, va a parar, de un momento a otro desde la esclavitud a la anarquía. En medio de esta confusión resuena un único grito: libertad. Pero, ¿cómo asegurarse del precioso bien? No se sabe. Y el pueblo está ya dividido*

en los diferentes partidos, instigado por intereses contradictorios... Tras breve tiempo vuelve a haber sólo dos partidos en el Estado; se diferencian por dos nombres que, sea quien sea el que se oculte detrás, sólo pueden ser «realistas» y «antirrealistas». Éste es el momento de las grandes conmociones. El momento de las conspiraciones y conjuras... Para eso, el realismo sirve como pretexto del mismo modo que el antirrealismo. Ambos son máscaras para la ambición y la codicia. Ahora la nación no es más que una masa dependiente de una multitud de criminales y corruptos. En esta situación no es necesario más que un hombre y un momento adecuado para hacer que ocurra un resultado completamente inesperado. Cuando llega ese momento se levanta ese gran hombre... Les habla a las personas que aún creían serlo todo: vosotros no sois nada. Y ellos dicen: nosotros no somos nada. Y él les dice: yo soy el señor. Y ellos responden como con una sola voz: tú eres el señor. Y él les dice: Estas son las condiciones bajo las que estoy dispuesto a someteros. Y ellos responden: las aceptamos... ¿Cómo seguirá adelante la revolución? No se sabe —Quelle sera la suite de cette révolution? On l'ignore.[17]

Diderot hace patente un proceso que debió permanecer oculto para la mayoría de los participantes en él. Formula un pronóstico a largo plazo al presuponer como seguro el comienzo aún desconocido de la revolución, al desenmascarar las consignas dualistas y remitirlas a la dialéctica de la libertad y al deducir de ahí el inesperado final. Hasta aquí alcanzaba el modelo clásico, en lenguaje moderno. Pero Diderot siguió preguntando, pues ignoraba cómo proseguiría. Por eso, formuló la misma pregunta que Tocqueville tuvo que volver a asumir, y contestarla es aún hoy nuestro destino.

Para terminar, volvamos a mirar el cuadro de Altdorfer que nos ha conducido por el camino desde la reforma a la revolución. El hombre que se citaba antes, Napoleón, se llevó el cuadro en el año 1800 a París y lo colgó en su cuarto de baño en St. Cloud. Napoleón no fue nunca un hombre con sentido estético. Pero la batalla de Alejandro era su cuadro favorito y quiso introducirlo en su intimidad. ¿Se figuró lo presente que estaba la historia de Occidente en este cuadro? Tenemos que suponerlo. Napoleón se entendió a sí mismo como

17. Raynal: *Histoire Philosophique et Politique des établissements et du commerce des Européens dans le deux Indes*, Ginebra, 1780, IV. pág. 488 sigs. En la *Rev. d'Hist. litt. de la France*, 1951, pág. 431, Herbert Dieckmann ha demostrado que el manuscrito de estos pasajes pertenece a Diderot. Véase Diderot: *Oeuvr. pol.*, París, 1963, Introducción de P. Vernière p. XXXIII.

la gran figura paralela del gran Alejandro. Pero aún más. La fuerza de empuje de su procedencia era tan fuerte que se transparenta, a través del presunto reinicio de la revolución de 1789, la tarea histórico-salvífica del Imperio perdida durante mucho tiempo. Napoleón, que había destruido definitivamente el Sacro Imperio Romano, se casó con la hija del último emperador —exactamente igual que, unos 2.000 años atrás, cuando Alejandro se casó con la hija de Darío y, por cierto, en ambos casos en un calculable segundo matrimonio—. Y Napoleón elevó a su hijo a rey de Roma.

Napoleón dijo, cuando fue derrocado, que este matrimonio había sido el único error que había cometido realmente él, es decir, haber aceptado una tradición que la revolución y él mismo parecían haber destruido en su ápice. ¿Fue realmente un error? Napoleón, aún en la cúspide del poder lo veía de otra manera: *Incluso mi propio hijo tendrá necesidad de ser hijo mío para poder ser tranquilamente mi sucesor.*[18]

18. Conversación en Erfurt el 9-X-1808. Talleyrand: *Mémoires*, comp. por Le Duc de Broglie, París, 1891, I.

II

HISTORIA MAGISTRA VITAE

Sobre la disolución del *topos*
en el horizonte de la
agitada historia moderna

There is a history in all men's lives
Figuring the nature of the times deceased;
The which observed, a man may prophesy,
With a near aim, of the main chance of things
As yet not come to life, which in their seeds
And weak beginnings lie intreasured.
Shakespeare

Friedrich von Raumer, conocido como historiador de la dinastía de los Hohenstaufen, nos informa en 1811, siendo aún secretario de Hardenberg, del siguiente episodio: *En una reunión de consejo celebrada en Charlottenburg, defendía enérgicamente Oelssen* [jefe de sección del Ministerio de Finanzas] *el libramiento de muchos billetes para poder pagar las deudas. Una vez que no produjeron efecto las razones en contra, dije yo (conociendo a mi hombre) con un atrevimiento desmesurado: «Señor consejero, usted recordará que ya cuenta Tucídides qué grandes males se originaron porque Atenas había fabricado demasiados billetes». «Esta experiencia —repuso con aprobación—, es sin duda de la mayor importancia», y así se dejó convencer para mantener la apariencia de erudición.*[1]

En el acalorado debate sobre la amortización de la deuda prusiana Raumer se buscó una mentira, pues él sabía que en la antigüedad no se conocían los billetes. Pero arriesgó su mentira porque —apelando a la formación académica de su oponente— había calculado su efecto. Ese efecto no se basaba en otra cosa que en la fuerza de la autoridad del antiguo *topos* de que la *Historie* es la maestra de la

1. Friedrich von Raumer: *Erinnerungen*, Leipzig, 1861, I, pág. 118.

de la vida. Esta fórmula, no un argumento objetivo, doblegó al consejero. *Historia magistra vitae.*

En lo que no podemos llegar a saber por nosotros mismos, tenemos que seguir la experiencia de otros, se dice en el gran diccionario universal de Zedler en 1735;[2] la *Historie* sería una especie de receptáculo de múltiples experiencias ajenas de las que podemos apropiarnos estudiándolas; o, por decirlo como un antiguo, la *Historie* nos libera de repetir las consecuencias del pasado en vez de incurrir actualmente en faltas anteriores.[3] Así, la *Historie* hizo las veces de escuela durante cerca de dos milenios, para aprender sin perjuicio.

Aplicando el *topos* a nuestro ejemplo, ¿qué enseña el episodio de Charlottenburg? En virtud de su arte para argumentar, remitió Raumer a su colega a un espacio de experiencia supuestamente continuo, que él mismo había ignorado irónicamente. La escena pone de manifiesto el continuo papel de la *Historie* como maestra de la vida pero, también, lo cuestionable que había llegado a ser ese papel.

Antes de aclarar la cuestión de en qué medida se ha disuelto el antiguo *topos* en la agitada historia moderna, es precisa una ojeada retrospectiva a su durabilidad. Perduró casi ininterrumpidamente hasta el siglo XVIII. Hasta ahora falta una exposición de todas las locuciones que han conferido a la expresión de la *Historie* su comprensibilidad. Así, falta una historia de la fórmula *historia magistra vitae*, dado que lo que se quiere decir con ella al menos ha guiado durante los siglos la autocomprensión de los historiadores, cuando no su producción. A pesar de la identidad verbal, el valor de nuestra fórmula fluctuó considerablemente en el curso del tiempo. En más de una ocasión, precisamente la historiografía desautorizó el *topos* como una fórmula ciega que sólo seguía dominando en los prólogos. De este modo es aún más difícil aclarar la diferencia que ha dominado siempre entre la mera utilización del lugar común y su efectividad práctica. Pero, pasando por alto este problema, la longevidad de nuestro *topos* es en sí misma suficientemente interesante. En primer lugar, se basa en su elasticidad, que permite los más variados argumentos. Indicaremos cómo dos contemporáneos empleaban las *Historien* como ejemplos: Montaigne pretendía de ellas aproximadamente lo contrario de lo que se proponía Bodin. Para aquél las *Historien* mostraban cómo derrocar cualquier generalización; para éste ser-

2. Johann Heinrich Zedler: *Grosses Vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, Halle y Leipzig, vol. 13, pág. 281 sigs.

3. Diodoros Siculus: *Bibliotheca Historica* (edit. por F. Vogel), Leipzig, 1883, I, c. 1.

vían para encontrar reglas generales.[4] Pero ambos ofrecieron *Historien* como ejemplos para la vida. La aplicación es, pues, formal; como dice una cita: *De la historia puede deducirse todo.*[5]

Sea cual sea la doctrina que guarde relación con nuestra fórmula, hay algo que indica su uso en cualquier caso. Remite a una precomprensión general de las posibilidades humanas en un continuo universal de la historia. La *Historie* puede enseñar a los contemporáneos o a las generaciones posteriores a ser más inteligentes o relativamente mejores, pero sólo si los presupuestos para ello son básicamente iguales, y mientras lo sean. Hasta el siglo XVIII el uso de nuestra expresión sigue siendo un indicio infalible para la admitida constancia de la naturaleza humana, cuyas historias son útiles como medios demostrativos repetibles en doctrinas morales, teológicas, jurídicas o políticas. Pero, igualmente, la transmisibilidad de nuestro *topos* se apoya sobre una constancia factual de aquellos datos previos que permitirían una similitud potencial entre acontecimientos terrenos. Y cuando se efectuaba una transformación social era tan lento y a tan largo plazo que seguía vigente la utilidad de los ejemplos pasados. La estructura temporal de la historia pasada limitaba un espacio continuo de lo que es posible experimentar.

1

La expresión *historia magistra vitae* fue acuñada por Cicerón, apoyándose en ejemplos helenísticos.[6] Se encuentra en el contexto de la retórica: sólo el orador sería capaz de conferir inmortalidad a la vida de las *Historien* instructivas, de hacer perenne su tesoro de experiencia. Además, esta expresión está vinculada a diversas metáforas que copian las tareas de la *Historie. Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*[7] La tarea rectora que

4. Véase Hugo Friedrich: *Montaigne*, Berna 1949, p. 246 sigs.; Jean Bodin: *Methodus ad facilem cognitionem historiarum*, París 1572, cap. 3.

5. Locución tomada por K. F. Wander en su *Diccionario alemán de proverbios*, Leipzig, 1867, I, 1593 de Jassoy: *Welt und Zeit* (1816-19), V, 338, 166; también III, 80: «La historia es la inagotable fuente de pueblo de la que cada cual saca el agua del ejemplo para lavar su suciedad».

6. Polibio: *Historiai* XII, c. 25 b; I, c. 35 passim. Sobre esto, Matthias Gelzer: *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1963, III, 115, 175 sigs. y Arnold Toynbee: *Greek Historical Thought*, Nueva York, 1952.

7. Cicerón: *De orat.* II, c. 9, 36 y c. 12, 51.

Cicerón adjudica al arte de la historia está presuntamente orientada a la praxis en la que está inmerso el orador. Se vale de la historia como colección de ejemplos *plena exemplorum est historia*[8] para instruir mediante ellos y, por cierto, de la manera más vigorosa, igual que Tucídides remarcaba la utilidad de su obra poniendo su historia en manos del futuro como χτημα ἐς ἀεί, como posesión para siempre para el conocimiento de casos similares.

El influjo de Cicerón se extendió también en la experiencia cristiana de la historia. El corpus de su obra filosófica fue catalogado con frecuencia como colección de ejemplos en las bibliotecas de los conventos y se difundió ampliamente.[9] La posibilidad de recurrir literalmente a la locución estaba presente en todo momento, también cuando la autoridad de la Biblia en los padres de la Iglesia originaba al principio cierta resistencia frente a la pagana *historia magistra*. En su compendio etimológico, ampliamente difundido, Isidoro de Sevilla ha apreciado repetidamente el escrito *De oratore* de Cicerón, pero ha suprimido específicamente la expresión *historia magistra vitae* en sus definiciones de la historia. No puso en un apuro pequeño a los apologetas del cristianismo al transmitir como modélicos acontecimientos computados en la historia profana e incluso paganos.[10] Una *Historie* de este tipo, pésimo ejemplo para reivindicarla como maestra de la vida, trata de la capacidad de transformación de la historiografía eclesial. Sin embargo, Isidoro también concedía —algo furtivamente— un efecto educativo a las *Historien* paganas.[11] Y así, Beda justificó conscientemente las historias profanas porque también ellas proporcionaban escarmientos o ejemplos dignos de ser imitados.[12] Ambos clérigos han contribuido, por su gran influencia,

8. Cicerón: *De div.* I, 50. Sobre esto, Karl Keuck: *Historia, Geschichte des Wortes und seiner Bedeutungen in der Antike und in den romanischen Sprachen*, tesis doctoral, Münster, 1934.

9. Manitius: *Gesch. d. Lit. des lat. Mittelalters*, Munich 1911, 478 sigs.; Zielinski: *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig-Berlín, 1908; Philippson: *Cicero* (Pauly-Wissowa, RE VII A 1).

10. Jacques Fontaine: *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959, I, pág. 174 sigs.

11. Isidoro de Sevilla: *Etymologiarium sive originum*, libri XX (comp. W. M. Lindsay, Oxford, 1957, 2 vols.) I, 43: «Historiae gentium non inpediunt legentibus in his quae utilia dixerunt. Multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt». Veáse Hugo Friedrich: *Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie*, Frankfurt, 1942, donde se indica que Gregorio el Grande había vuelto a permitir expresamente *exempla* paganos, pág. 36.

12. Beda: *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, comp. por A. Holder, Friburgo-Tubinga, 1882, proemio: «sive enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bo-

a que haya conservado su lugar de forma continua, aunque subordinada, el motivo de la utilidad de la historia profana junto a la *Historie* fundada religiosamente y considerada superior.

También Melanchton utiliza la duplicación de que tanto las *Historien* bíblicas como las paganas proporcionan ejemplos para la transformación en la tierra, así como que ambas remiten a la providencia de Dios, aunque de forma diferente.[13] La concepción que data de la antigüedad acerca de lo que debe proporcionar el arte de escribir historia permaneció vinculada a la experiencia religiosa de la historia, situada en el horizonte de la esperanza de salvación. Pero también el esquema lineal de las prefiguraciones bíblicas y de sus realizaciones —hasta Bossuet— no sobrepasaba el marco dentro del cual había que instruirse para el futuro desde el pasado.

Con la sublimación de las esperanzas sobre los últimos tiempos volvió a abrirse paso la historia antigua como maestra. Con la exigencia de Maquiavelo, no sólo de admirar a los mayores, sino también de tomarlos como modelo,[14] confirió su actualidad a la intención de conseguir continuas utilidades para la *Historie,* porque había unido el pensamiento ejemplar y el empírico en una nueva unidad. Bodin puso en el frente de su «Methodus ad facilem historiarum cognitionem» el *topos* de Cicerón: le corresponde el rango más elevado porque remite a las leyes sagradas de la historia, en virtud de las cuales los hombres podrían conocer su presente e iluminar el futuro, y no pensando teológicamente sino de forma práctico-política.[15] Sería fatigoso enumerar individualmente la repetición constante[16] o la

---

num auditor sollicitus instigatur; seu mala commemoret de pravis, nihilominus religiosus ac pius auditor sive lector devitando, quod noxium est et perversum, ipse sollertius ad exsequanda ea, quae bona ac digna esse cognoverit, accenditur». Véase, H. Beumann: «Widukind von Korvey als Geschichtsschreiber», y Herbert Grundmann: «Eigenart mittelalterlicher Geschichtsanschauung», en *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter,* Darmstadt 1961, 143 sigs. y 430 sigs.

13. Véanse los ejemplos en Adalbert Klempt: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung,* Gottinga, 1960, pág. 21 sigs., pág 142. Para Lutero véase H. Zahnrt: *Luther deutet Geschichte,* Munich, 1952, pág. 16 sigs., con muchos ejemplos.

14. Niccolò Machiavelli: *Discorsi,* comp. por Giuliano Procacci, Milán, 1960, Libro primo, Proemio, pág. 123 sigs.

15. Jean Bodin: *La methode de l'Histoire,* trad. franc. de Pierre Mesnard, París, 1941, XXXVIII, 14, 30, 139 passim.

16. Véase el *Lexicon Juridicum* de J.Kahl publicado en múltiples ediciones: «Historia propria earum rerum, quibus gerendis interfuit is, qui enarrat... Historias autem rerum gestarum ab initio mundi, Deus optimus Maximus ob eam rem describi voluit, ut exemplis tandem omnium seculorum ob oculos novis formam exponeret, se-

ornamentación barroca[17] de este principio hasta los ilustrados tardíos, como hace Mably.[18] Desde las fórmulas patéticas como *futurorum magistra temporum*[19] hasta las serenas prescripciones de imitación, nuestro *topos* se encuentra de diversas formas en las *Historien* y en los historiadores.

Así, escribe Lengnich, un historiógrafo de Danzig, que la historia nos hace saber todo aquello *que podría ser usado de nuevo en una ocasión similar.*[20] O, citando a un hombre menos conocido, el teniente general barón von Hardenberg: indicó al preceptor de su conocido hijo que no se dedicara a hechos desnudos. Pues *en general, se perciben como iguales todos los hechos pasados y actuales; y su conocimiento es en su mayor parte superfluo, siendo en cambio de gran utilidad si se reviste ese esqueleto con su carne correspondiente y se le muestra a un joven lo que motiva las principales transformaciones y a través de qué clase de consejos o medios se consiguieron estos o aquellos fines o por qué se fracasó y de qué tipo fue el fracaso; de este modo se predica al entendimiento más que a la memoria; la historia se hace más agradable e interesante para el alumno, instruyéndole, sin que se dé cuenta, tanto en la inteligencia privada como en la pública y enseñándole de esta manera las artes belli ac pacis.*[21] Este último testimonio, citado de un padre preocupado por la correcta educación de su hijo, es tan significativo porque en él coinciden de nuevo las expectativas pedagógicas de un tiempo ilustrado con la tarea usual de la *Historie.*

---

cundum quam delabascente Reipublicae statu feliciter reparando deliberaremus» (comp. por Jac. Stoer, 1615, pág. 525). O G. A. Viperano: *De scribenda Historia*, Antwerpen, 1569: Es tarea del historiador «res gestas narrare, quae sint agendarum exempla».

17. J. H. Alsted: *Scientiarum omnium Encyclopaediae*, vol. IV, libro 32, *exhibens Historicam* (Lugduni 1649). «Historica est disciplina composita de bono practico obtinendo ex historia... Historia est Theatrum universitatis rerum, speculum temporis, thesaurus demonstrationis, oculus sapientiae, speculum vanitatis, imbecillitatis et stultitiae, principium prudentiae, custus et praeco virtutum, testis malitiae ac improbitatis, vates veritatis, sapientiae metropolis, et thesaurus ad omnem posteritatem, seu ktema eis aei...» (pág. 25 sigs.)

18. De Mably: *De l'etude de l'histoire*, París 1778, cap. 1, donde se recomienda la lectura de Plutarco para que el soberano pueda elegir su ejemplo.

19. Franz Wagner, cit. por Peter Moraw: «Kaiser und Geschichtsschreiber um 1700», en: *Welt als Geschichte*, 1963, 2, 130.

20. Cit. por Theodor Schieder en *Deutscher Geist und ständische Freiheit*, Königsberg, 1940, pág. 149.

21. Cit. por Hans Haussherr: *Hardenberg, eine polit. Biographie*, parte I, (comp. por K. E. Born), Colonia y Graz 1963, pág. 30 sig.

Sin perjuicio de la autocrítica historiográfica, no es poco el valor que debe atribuirse a la capacidad instructiva de la literatura histórico-política en el principio de la modernidad.[22] Con todo, de deducciones históricas dependen pleitos; la eternidad relativa que en aquel tiempo era propia del derecho, se correspondía con una *Historie* que se sabía vinculada a una naturaleza siempre invariable, y a su repetibilidad. El continuo refinamiento de la política del momento se reflejaba en la reflexión propia de la literatura de memorias y en los informes comerciales de las legaciones. Pero permanecía capturada en cameralismos y estadísticas, en la *Historie* del espacio. Es algo más que un simple *topos* tradicional lo que cita continuamente Federico el Grande en sus Memorias: la *Historie* es la escuela del soberano, comenzando por Tucídides hasta Commynes, el cardenal Retz o Colbert. Mediante una comparación continua entre casos anteriores fortaleció su capacidad de combinación. Finalmente se refiere a su «política inmoral», explicándola, no disculpándola, con innumerables ejemplos desde los que las reglas de la razón de Estado lo habían dirigido en su acción política.[23]

Ciertamente, la autoironía y la resignación estaban mezcladas cuando el viejo Federico afirmaba que las escenas de la historia mundial se repetían y sólo sería necesario intercambiar los nombres.[24] En esta sentencia puede verse, incluso, una secularización del pensamiento figurativo —con seguridad, la tesis de la repetibilidad y también de la capacidad de ser aprendida que tiene la experiencia histórica seguía siendo un momento de la propia experiencia—. El pro-

22. Abraham de Wicquefort, cuya obra *L'Ambassadeur et ses fonctions* fue publicada muchas veces, exigía «la principale estude de ceux, qui pretendent se faire employer aux Ambassades, doit estre l'Histoire» (Amsterdam, 1746, I, pág. 80) y aún nombra a Tácito y a Commynes como maestros de igual talla para los diplomáticos. Véase también Victor Pöschls: *Einleitug zu Tacitus' Historien*, Stuttgart, 1959, trad. alemana VII s. J. Ch. de Folard tradujo (París, 1727 sigs.) la «Histoire de Polybe» y le añadió un comentario de carácter científico-militar para su propio tiempo cuya significación valoró tanto Federico II que hizo publicar un compendio traducido al alemán.

23. Frédéric le Grand: *Oeuvres*, Berlín, 1846, vol. 2, prólogo de 1746 para *Hist. de mon temps*, XIII sigs.

24. Ibíd. II, 34 de la *Histoire de mon temps* en la edición de 1775: «Quiconque vent lire l'histoire avec application, s'apercevra que les mêmes scènes se reproduisent souvent, et qu'il n'y a qu'á y changer le nom des acteurs». Para esto véase Gottfried Arnold: *Wahres Christentum Altes Testaments*, 1707, pág. 165: «En el mundo se representa siempre una misma comedia o tragedia, sólo que siempre son personas distintas las que están en ella». Federico sacó pronto la conclusión de que, por eso, era mejor perseguir la historia de los descubrimientos de las verdades y el progreso en la ilustración de los espíritus *(op. cit.)*.

nóstico de Federico sobre la Revolución francesa da testimonio de ello.[25] En el espacio abarcable por las repúblicas soberanas europeas, con los cuerpos políticos que residen en ellas y su ordenamiento constitucional, el papel magistral de la *Historie* era al mismo tiempo garantía y síntoma para la continuidad que fusionaba el pasado con el futuro.

Naturalmente, había objeciones contra la máxima de que se puede aprender de la *Historie.* Sea como Guiccardini, que sostenía —como Aristóteles— que el futuro era siempre incierto, con lo que se le negaba a la *Historie* su contenido previsible.[26] Sea como Gracián, que afirmaba ciertamente la previsibilidad desde el pensamiento circular, pero vaciándola y haciéndola, finalmente, superflua por el carácter inevitable que es inherente a este concepto.[27] Sea como el viejo Federico mismo, que concluyó sus Memorias de la guerra de los siete años discutiendo el carácter instructivo de todos los ejemplos: *Pues es una propiedad del espíritu humano el que los ejemplos no mejoren a nadie. Las necedades de los padres se han perdido para los hijos; cada generación debe cometer las suyas propias.*[28]

Ciertamente, la actitud escéptica fundamental de la que se alimentaban tales posturas no ha destruido, por ello, el peculiar contenido de verdad de nuestra fórmula, porque estaba enraizada en el mismo espacio de experiencia. Porque, que no se pueda aprender nada de las *Historien* sigue siendo, finalmente, una certeza de experiencia, una enseñanza histórica que puede hacer a los iniciados más agudos, más inteligentes o más sabios, por decirlo con Burckhardt.[29] Pues lo que es posiblemente otro elimina tan poco a lo que es siempre igual que eso otro no puede ser conceptuado como otro. *Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, sea del modo que sea*

25. Ibíd. *Oeuvr.* IX, pág 166. El pronóstico se realizó en 1770 como consecuencia del *Système de la Nature* de Holbach.

26. Francesco Guiccardini: *Ricordi*, comp. por R. Palmarocchi, Bari, 1935, II, págs. 58, 110, 114, frente a esto I, pág. 114; citado aquí según la edición de E. Grassi, Berna, 1946, pág. 34 sigs. Véase también Polibio: *Hist.* V, 75, 2 y XV, 27,5.

27. Baltasar Gracián: *Criticón*, trad. alem. de H. Studniczka, Hamburgo 1957, pág 179 sigs.

28. Frédéric le Grand: *Oeuvr.* V, pág. 233, «Histoire de la Guerre de sept ans», cap. 17: «Car c'est là le propre de l'esprit humain, que les exemples ne corrigent personne; les sottises des pères sont perdus pour les enfants; il faut que chaque génération fasse les siennes» (escrito el 17-XII-1763).

29. Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, comp. por R. Stadelmann, Pfullingen, 1949, pág. 31. Para esto: Karl Löwith: *Jakob Burckhardt*, Stuttgart, 1966, págs. 19, 53, 94.

y de donde sea, se establece como fijo e inmodificable.[30] La contracorriente escéptica que aún se pudo articular en la Ilustración, bajo la presuposición de lo siempre igual, no podía poner fundamentalmente en tela de juicio el sentido de nuestro *topos.* A pesar de ello, por ese mismo tiempo fue socavado el contenido significativo de nuestra expresión. Cuando la *Historie* antigua fue derribada de su cátedra y, por cierto, no en último lugar por los ilustrados que usaron gustosamente sus enseñanzas, sucedió en el curso de un movimiento que coordinó de forma nueva el pasado y el futuro. Finalmente, era la «historia misma» la que comenzaba a abrir un nuevo espacio de experiencia. La nueva historia consiguió una cualidad temporal propia, cuyos diferentes tiempos e intervalos de experiencia cambiantes le quitaron la evidencia a un pasado ejemplar.

Ahora hay que investigar estos antecedentes de la transformación de nuestro *topos* en sus lugares sintomáticos.

2

Para caracterizar el suceso de un tiempo nuevo que despunta anticipemos una frase de Tocqueville. Tocqueville, a quien no deja descansar en toda su obra la experiencia de cómo lo moderno se sale de la continuidad de una temporalidad anterior, dijo: *Desde que el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu humano anda errante en las tinieblas.*[31] La frase de Tocqueville indica una reprobación de la experiencia cotidiana y se oculta tras un proceso de muchas capas que, en parte, se realizó invisible y furtivo, pero a veces repentino y abrupto, y por fin conscientemente impulsado.

La historia del concepto, como se intenta aquí, nos sirve como entrada para fijar estos antecedentes. Así se aclara cómo se destruyó y enajenó nuestro lugar común en toda transmisión a causa de las relaciones de sentido cambiantes. Sobre todo a partir de entonces adquiere el *topos* su propia historia: se trata de una historia que le sustrae su propia verdad.

30. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, comp. por J.Hoffmeister, Leipzig, 1949, pág. 156.

31. Alexis de Tocqueville: *De la Démocratie en Amerique*, parte 4, cap. 8; *Oeuvr. compl.*, comp. por J. P. Mayer, París, 1961, I, pág. 336: «Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée: je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres». Al respecto, Hannah Arendt: *Fragwürdige Traditionsbestände*, Francfort, 1957, pág. 102 e ibíd. *Uber die Revolution*, Munich, 1963, pág. 70.

En primer lugar se realizó en el ámbito lingüístico alemán, por empezar con ello, un deslizamiento de la palabra que vació de contenido al antiguo *topos* o, al menos, lo impulsó a vaciarse de sentido. La palabra *Historie*, extranjera y nacionalizada, que se refería preferiblemente al informe o narración de lo sucedido, especialmente las ciencias históricas, fue desplazada visiblemente en el curso del siglo XVIII por la palabra *historia [Geschichte]*.* El desplazamiento de *Historie* y el giro hacia *historia* se realizó, desde, aproximadamente 1750, con una vehemencia medible estadísticamente.[32] Ahora bien, historia significa en primer lugar el acontecimiento o una secuencia de acciones efectuadas o sufridas; la expresión se refiere, más bien, al mismo acontecer que a su informe. Ciertamente, desde hace tiempo, historia incluía también el informe, como inversamente *Historie* indicaba el acontecimiento mismo.[33] Se coloreaban mutuamente. Pero por este entrelazamiento mutuo que Niebuhr quiso invalidar en vano, se formó en el alemán un centro de gravedad peculiar. La historia se cargó con más contenido al rechazar la *Historie* del uso lingüístico corriente. Cuanto más convergieron la historia como acontecimiento y como representación más se preparó lingüísticamente el cambio trascendental que condujo a la filosofía de la historia del Idealismo. La «historia» como conexión de acciones se fusionó con su conocimiento. La afirmación de Droysen de que la historia sólo es el saber de ella es el resultado de esta evolución.[34] Naturalmente, esta convergencia de un doble sentido modificó también el significado de una historia como *vitae magistra*.

Obviamente, la historia como acontecimiento único o como conexión universal de sucesos no podía enseñar del mismo modo que una *Historie* como informe ejemplar. Se introdujeron determinaciones eruditas del límite entre retórica, *Historie* y moral, y el uso de la palabra alemana historia alcanzó, de esta manera, nuevos modos de experiencia para la antigua fórmula. Así, para Luden el arte consiste,

* Véase la aclaración sobre el criterio de traducción de estos términos en *N. del T.* p. 8.

32. Véase W. Heinsius: *Allgemeines Bücherlexikon (1700-1810)*, Leipzig 1812, vol 2, donde se puede leer el desplazamiento de *Historie* en favor de historia en los titulares. En todo el proceso detalla R. Kosseleck la formación del concepto moderno de la historia en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1975, vol. 2, pág. 647 sigs.

33. A este respecto, Johannes Hennig: «Die Geschichte des Wortes "Geschichte"», en *Dt. Vjschr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch.* 1938, XVI, pág. 511 sigs. y Heinz Rupp y Oskar Köhler: «Historia-Geschichte», en *Saeculum*, vol. 2, 1951, pág. 627 sigs.

34. J. G. Droysen: *Historik*, comp. por R. Hübner, Munich-Berlín, 1943, pág. 325 (impresión del manuscrito de 1858), pág. 357 (párr. 83).

si acaso, en procurar a los propios sucesos la carga probatoria para la enseñanza histórica. Como escribió en 1811, insiste en que *sea la propia historia la que hable realmente ahí... Utilizar sus enseñanzas o desatenderlas queda a cargo de cada uno.*[35] La historia adquirió una nueva dimensión que se sustraía a la capacidad de informar del informe y que no se captaba en todos los enunciados sobre ella. Si la historia sólo podía enunciarse a sí misma, pronto se proponía el siguiente paso, que convertía la fórmula en algo completamente superficial, haciendo de ella una cáscara tautológica. *De la historia sólo puede aprenderse historia,* como formuló Radowitz sarcásticamente[36] —volviendo contra Hegel su propia expresión—. Esta conclusión verbal no era la única consecuencia que se imponía —no casualmente— desde el lenguaje. Utilizando la duplicidad de sentido de la palabra alemana, un oponente político de nuestro testigo confirió a la antigua fórmula un nuevo sentido inmediato: *La verdadera maestra es la historia misma, no la escrita.*[37] Así pues, la historia sólo instru-

35. Heinrich Luden: *Handbuch der Saatsweisheit oder der Politik*, Jena, 1811, VII sigs. La expresión «la historia misma» impide equiparar la locución de Luden con el antiguo *topos* de que el historiador sólo tenía que hacer hablar a los hechos de modo que sólo tenía que actuar como un mero espejo o como un pintor que reproduce la verdad desnuda —un giro que se fue imponiendo desde Luciano y su recepción a través de la traducción latina de W. Pirckheimer (1514) y la traducción alemana de Wieland (1788)—. (Al respecto, Rolf Reichardt: *Historik und Poetik in der deutschen und französischen Aufklärung*, Heidelberg, 1966.) Esta autocomprensión del historiador queda comprometida con aquella ingenua teoría del conocimiento según la cual se puede y se debe imitar los hechos históricos en el relato. Véase J. L. v. Mosheim: la historia «debe pintar, pero sin colores. Esto quiere decir que debe adornar lo menos posible con alegorías, con imágenes, con expresiones figuradas los hechos y las personas que representa. Si es que puedo hablar así, todo ha de ser enseñado y expuesto en el estado de naturaleza» (*Versuch einer unpartheyischen und gründlichen Ketzergeschichte*, 2a. edic., Gottinga, 1748, pág. 42 sig.). Möser tiende aquí el puente hacia Luden, exigiendo en el prólogo a su *Osnabrückischen Geschichte* (1768, comp. por Abeken, Berlín, 1843, I, VII) «que en la historia, al igual que en una pintura, hablen sólo los hechos, debiendo quedar las impresiones, consideraciones y juicios para los propios espectadores».

36. Radowitz: *Ausg. Schr.* II, pág. 394, Regensburgo, s.a.

37. Gustav von Mevissen, en el año 1837, dirigido también contra Hegel (*Ein rheinisches Lebensbild* de J. Hansen, Berlín, 1906, I, pág. 133). Una forma previa de esta crítica se encuentra en Lichtenberg (*Ges. Werke*, Francfort, 1949, I, pág. 279): «Que la historia es una maestra de la vida es una frase que, sin duda, han repetido muchos maquinalmente sin investigarla. Investiguemos por una vez de dónde han sacado su entendimiento los hombres que han progresado mediante su comprensión. Lo han ido a buscar en los hechos mismos, en los acontecimientos, pero no allí donde se cuentan». Claro que Lichtenberg encuentra el camino para volver de nuevo al antiguo *topos* de que los grandes hmbres deberían escribir sus propias historias, mientras Mexissen, consecuentemente, tiene esto por inútil, pero formula en su lugar nueva tarea de «escribir la historia de la reflexión de la historia».

ye renunciando a la *Historie.* Las tres variantes jalonaron un nuevo espacio de experiencia en el que la antigua *Historie* tuvo que renunciar a su pretensión de ser *magistra vitae.* La perdió, sobreviviendo a sí misma, en la «historia».

Esto nos conduce a un segundo punto de vista. De repente, hemos hablado de la historia, de la «historia misma», en un singular de difícil significación sin un sujeto ni un objeto coordinados. Esta locución única, completamente usual para nosotros, procede también de la segunda mitad del siglo XVIII. En la medida en que la expresión «historia» se imponía a la de *Historie,* la «historia» adquirió otro carácter. Para apostrofar el nuevo significado se habló de historia en y para sí, de la historia en absoluto, de la historia misma —simplemente de la historia—. Droysen resumió este proceso diciendo: *Por encima de las historias está la historia.*[38]

Esta concentración lingüística en un concepto, llevada a cabo desde 1770 aproximadamente, no puede infravalorarse en absoluto. En la época siguiente, desde los acontecimientos de la Revolución Francesa, la historia misma se convirtió en un sujeto provisto de los epítetos divinos de omnipotencia, justicia suprema o santidad. El *trabajo de la historia,* usando palabras de Hegel, se convierte en un agente que domina a los hombres y destruye su identidad natural. También aquí, el idioma alemán había preparado el trabajo. La abundancia de significado y la novedad en aquel momento de la palabra «historia» se basan en que se trata de un singular colectivo. Hasta mediados del siglo XVIII la expresión «la historia» regía, por lo común, el plural. Por mencionar un ejemplo típico del año 1748: *Las historias son* —se dice en el *Diccionario Universal de las Artes y las Ciencias* de Jablonski—,[39] *un espejo de las virtudes y los vicios, en las que se puede aprender por la experiencia de otros qué hay que hacer u omitir; son un monumento tanto a los actos malvados como a los loables.* Hemos escuchado la definición convencional y esto es lo característico: que está ligada a una pluralidad de historias individuales aditivas, así como Bodin, en su método para el mejor conocimiento de las historias, escribió *historiarum,* en plural.

Así pues, en el ámbito de la lengua alemana estaban, en primer lugar, la historia y las historias —de las formas singulares «das Geschichte» y «die Geschicht»—,[40] formas plurales que remitirían a una

38. Droysen: *Historik,* Munich-Berlín, 1943, pág. 354.
39. Königsberg-Leipzig, 2.ª edic., div. 386.
40. Benecke-Müller-Zarncke: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch,* Leipzig, 1866, II, 2, págs. 115 sigs.

cantidad correspondiente de ejemplos individuales. Es interesante perseguir cómo se ha condensado la forma plural de «la historia» en un singular colectivo, de forma inapreciable e inconsciente, y, finalmente, con la ayuda de numerosas reflexiones teóricas. Adelung lo hizo constar lexicalmente en 1775, anticipándose al desarrollo en ciernes.[41] Ya tres años después, censuraba un crítico en la *Allgemeinen deutschen Bibliothek*[42] lo ampliamente que se había generalizado la nueva expresión «historia», carente de cualquier significado narrativo y ejemplar: *La palabra de moda «historia» es un verdadero uso impropio de la lengua, porque en la obra* (de Flögel) *sólo aparecen narraciones como máximo en los ejemplos.*

Esta historia, realzada en cierto modo, que deja tras de sí toda ejemplaridad repetible fue —y no el de menor importancia— el resultado de una determinación desplazada del límite entre histórica y poética. A la narración histórica se le exigió progresivamente la unidad épica, determinada por el principio y el fin.[43]

Los hechos pasados sólo podrían traducirse a la realidad histórica en el paso de la conciencia. Éste fue el resultado de la lucha por el pirronismo.[44] Como dijo Chladenius, la historia sólo podría repro-

41. En el *Universallexikon* de Zedler aún falta la voz historia [*Geschichte].* Adelung, que registró el desplazamiento de la *Historie* en favor de la historia para favorecerlo, escribe entre otras cosas: «La historia [*Geschichte*], plur. para nom. sing....». En la significación habitual, la historia constituye una «cierta totalidad» y es verdadera, es decir, no inventada. «La historia de este hombre es muy curiosa, es decir, todo lo que le ocurrió, los acontecimientos. Entendiéndolo así precisamente, se emplea colectivamente y sin plural, de diversos acontecimientos de una clase.» (*Versuch eines vollständigen Grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart,* Leipzig, 1775, II, págs. 600 sigs.).

42. Comp. por F. Nicolai, Berlín-Stettin, 1778, vol. 34, pág. 473. Recensión anónima de C.F. Flögel: *Geschichte des menschlichen Verstandes,* Breslau, 1776, 3.ª edic.

43. Fénélon: «La principale perfection de l'histoire consiste dans l'ordre et dans l'arrangement. Pour parvenir à ce bel ordre, l'historien doit embrasser et posséder toute son histoire; il doit la voir tout entière comme d'une seule vue... Il faut en montrer l'unité». *Oeuvres compl.,* París, 1850, III, pág. 639 sigs. *Projet d'un traité sur l'histoire,* 1714. Gracias a la amable referencia de Hans R. Jauss, véase su «Literarische Tradition und Gegenwärtige Bewusstsein der Modernität», en *Aspekte der Modernität,* Gottinga, 1975, p. 173. Para Alemania, véase Justus Möser, que en 1780 proyectó un plan para la historia del imperio alemán desde 1495, en sus *Patr. Phantasien,* Hamburgo, 1954, IV, pág. 130 sigs.: habría que darle el «desarrollo y la fuerza de la epopeya. Pero mientras no alcancemos la unidad ...en el plan de nuestra historia se parecerá a una serpiente que se arrastra, fustigada en cien trozos cada parte de su cuerpo y unida una a otra con un trocito de piel». Una historia [*Historie*] completa del imperio sólo podría consistir en la «historia natural (de su) unificación».

44. Para esto, Meta Scheele: *Wissen und Glauben in der Geschichtswissenschaft* (Betr. z. Phil. H. 13), Heidelberg, 1930.

ducirse en *cuadros rejuvenecidos*.[45] En la medida en la que se exigía de la *Historie* un mayor arte expositivo de cómo investigar los motivos ocultos —en vez de las series cronológicas— debía construir una estructura pragmática para dotar a los sucesos casuales de un orden interno; y en esa medida operaban las exigencias de la poética en la *Historie*. A la *Historie* se le pidió mayor contenido de realidad mucho antes de poder satisfacer esa pretensión. Además, siguió siendo aún una colección de ejemplos de la moral; pero al desvalorizarse este papel, se desplazó su valoración de las *res factae* frente a las *res fictae*. Es una buena forma de mediar la propagación de una nueva conciencia histórica de la realidad el que, a la inversa, se tuvieran que poner en circulación narraciones y novelas como «histoire véritable», como «historia verdadera».[46] Así, participaron en una pretensión de verdad incrementada de la historia real, en un contenido de verdad que fue detentado una y otra vez por la *Historie* desde Aristóteles hasta Lessing.[47] De este modo, se entrecruzaban las pretensiones de la histórica y la poética, influyéndose mutuamente para sacar a la luz el sentido inmanente de la «historia».

Leibniz, que aún entendía la historia y la poesía como artes instructivas morales, podía interpretar la historia del género humano como una novela de Dios cuyo inicio estaba contenido en la crea-

45. J. M. Chladenius: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schrifften*, Leipzig, 1742. Chladenius distingue ya una *Geschichte* en sí, que no se puede conocer por entero, y su representación: de esta discrepancia se derivaban los puntos de vista (párr. 309), la necesidad de la interpretación (párr. 316) y de la exposición de la historia en cuadros rejuvenecidos (párr. 353). Véase ibíd. : *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752.

46. Véase P. S. Jones: *A list from French prose fiction from 1700 to 1750*, Diss. Columbia Univ. Nueva York, 1939, gracias a la cordial referencia de H. Dieckmann y Herbert Singer: *Der deutsche Roman zwischen Barok und Rokoko*, Colonia y Graz, 1963, cuyo índice de fuentes para la época entre 1690 y 1750 indica muchas más «historias» que «novelas». Para todo, Werner Krauss: *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlín 1963, pág. 176 passim y H. R. Jauss: *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der «Querelle des Anciens et des Modernes»* (= *Einl. zur Parallèle des Anc. des Mod.* de Perrault, reimpres. Munich, 1964).

47. Aristóteles: *De Arte Poetica*, comp. edit. I. Bywater, cap. 9, 1451 b Oxford, 1958. Para Lessing véase *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, edit. v. Rilla, Berlín, 1958, vol.8, pág. 12, o también *Hamburgische Dramaturgie*, párr. 19 (3 de julio de 1767). La clasificación tradicional de la ciencia histórica no detuvo a Lessing —como tampoco a los enciclopedistas— a la hora de abrir nuevos caminos desde la filosofía de la historia, aun cuando no empleó para ello el concepto «historia» en *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*. Véase también Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, pág. 105.

ción.[48] Kant hizo suyas estas ideas cuando tomó metafóricamente la «novela» para hacer resaltar la unidad natural de la historia universal. En un tiempo en el que la *Historie* universal, que contenía una suma de historias singulares, se transformó en la «historia universal», Kant buscó el hilo conductor que pudiera convertir el «agregado» exento de planificación de las acciones humanas en un «sistema» racional.[49] Es claro que el singular colectivo de la historia permitía expresar tales ideas, sin perjuicio de que se tratara de una historia universal o de una historia individual. De este modo, Niebuhr publicó sus lecciones sobre la historia de la época de la Revolución francesa bajo este nombre, porque sólo la revolución le había dado *al todo, la unidad épica.*[50] Concebir la historia sobre todo como sistema posibilita una unidad épica que deja al descubierto y funda la conexión interna.

Humboldt resolvió finalmente la disputa secular entre la histórica y la poética derivando el carárter propio de la «historia en general» desde su estructura formal. Introdujo, siguiendo a Herder, las categorías de fuerza y dirección que se escapan siempre a sus datos previos. De este modo, negó todo carácter modélico del contenido añadido ingenuamente a los ejemplos del pasado y sacó la siguiente conclusión general al escribir la historia de cualquier temática: *El historiador que sea digno de este nombre debe exponer cada acontecimiento como parte de un todo, o, lo que es lo mismo, debe exponer en cada acontecimiento la forma de la historia en general.*[51] Con esto le dio una nueva interpretación al baremo de la exposición épica y lo tradujo a una categoría de lo histórico.

El singular colectivo aún posibilitó un paso ulterior. Permitió que la historia adjudicara a aquellos sucesos y sufrimientos humanos una

48. G. W. Leibniz: *Theodizee*, parte 2, págs. 148 y 149, comp. C. J. Gerhardt, Leipzig, 1932, 6, 198.

49. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, novena parte, 1784 (comp. por W. Weischedel, Darmstadt, 1964, VI, pág. 47). Antítesis recibida de Köster en su *Art. Historie in der Teutschen Encyclopädie...*, Francfort, 1790, vol. 15, pág. 652, que fue formulada en primer lugar por la escuela de Gottinga.

50. B. G. Niebuhr: *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, Hamburgo, 1845, pág. 41.

51. Wilhelm von Humboldt: «Uber die Aufgabe der Gschichtsschreiber» (1821), *Werke*, Darmstadt, 1960, I, pág. 590 (= *Ges. Schr.* IV, pág. 41): «Los ejemplos particulares no sirven (para la historia) ni por lo que va a ocurrir ni por lo que hay que evitar, pues con frecuencia conducen al error y raramente instruyen. Su utilidad verdadera e inmensurable es revivir y clarificar el sentido para el tratamiento de la realidad, más por la forma en la que se relacionan los acontecimientos que por ellos mismos».

fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo impulsaba según un plan oculto o patente, una fuerza frente a la que uno se podía saber responsable o en cuyo nombre se creía poder actuar. Este suceso histórico-lingüístico tuvo lugar en un contexto epocal. Era el gran momento de las singularizaciones, de las simplificaciones que se dirigían social y políticamente contra la sociedad estamental: de las libertades se hizo la libertad, de las justicias, la justicia única, de los progresos (*les progrès*, en plural), el progreso, de la multiplicidad de revoluciones, *La Révolution.* Y respecto a Francia se puede añadir que la posición central que desempeñó en el pensamiento occidental la gran revolución en su unicidad la recibió la historia en el ámbito lingüístico alemán.

Fue la Revolución Francesa la que hizo evidente el concepto de historia de la escuela histórica alemana. Ambas pulverizaron la ejemplaridad del pasado, aunque aparentemente la aceptaban. Johannes von Müller escribió en 1796, siguiendo aún el modo de enseñanza de sus maestros: *No se encuentra en la historia lo que hay que hacer en casos particulares (las circunstancias lo cambian todo, finalmente) sino el resultado general de los tiempos y las naciones.* Todo tiene su tiempo y su lugar en el mundo, y se deberían cumplir con acierto las tareas que el destino ordena.[52]

El joven Ranke reflexionó sobre el desplazamiento del significado que pudo subsumir una relación dinámica universal en su unicidad correspondiente, bajo el concepto unitario de historia. En 1824 escribió *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* y añadió expresamente que él consideraba *sólo historias [Geschichten], no la historia [die Geschichte].* Pero la historia, en su correspondiente unicidad, siguió siendo incuestionable para él. Si el suceder se transforma en conflicto y resultado de fuerzas únicas y genuinas, está fuera de lugar la aplicabilidad inmediata de modelos históricos a la situación propia. Como Ranke prosiguió entonces: *Se le ha atribuido a la Historie la misión de juzgar el pasado, de instruir al mundo para el aprovechamiento de los años futuros: el presente ensayo no empren-*

52. Johannes von Müller: *Vier und zwanzig Bücher allgemeiner Geschichten desonders der europäischen Menschheit*, Stuttgart y Tubinga, 1830, VI, pág. 351. Un paso parecido desarrolla E.M. Arendt desde el modo de enseñanza pragmático al cumplimiento histórico del destino: «Es poca la enseñanza que tomamos del pasado como individuos, cuando podríamos tomar mucha más, pero... está ordenado así sabiamente. Sólo en el sentido del todo se aspira a lograr el futuro desde el pasado; teorías, reglas, ejemplos, significan poco aisladamente, pues cada época pasa con su propio espíritu sin detenerse», *Der Bauerstand —politisch betrachtet*, Berlín, 1810, pág. 109.

de tan altas misiones: sólo quiere mostrar cómo ha sido realmente.[53] Ranke se refería cada vez más al pretérito y cuando salía transitoriamente de esa referencia como redactor de la revista histórico-política, reafirmó el antiguo *topos* de la *Historia magistra vitae.*[54] A pesar de su visible fracaso, parecía desautorizar históricamente el retorno al antiguo *topos*.

No fue sólo por la perspectiva histórica mundial por lo que —en todas las tradiciones de nuestra locución, sobre todo en las historiografías fundadas en el derecho natural—[55] se renunció a la aplicación práctica inmediata de su enseñanza. Más bien, tras la relativización de todos los sucesos que la *historia magistra* ha consumido, se ocultaba una experiencia universal de la que participaban también los que se oponían a los progresistas.

Esto nos conduce a un tercer punto de vista. No es por casualidad que en el mismo decenio en el que comenzó a imponerse el singular colectivo de la historia, entre 1760 y 1780, surgiera también el concepto de una filosofía de la historia.[56] Es la época en la que proliferaron las historias conjeturales, las hipotéticas o supuestas. Iselin en 1764, Herder en 1774, Köster en 1775, iban a la zaga histórico-lingüísticamente de los autores occidentales, preparando la filosofía de la historia para los investigadores de la historia.[57] Los aceptaron objetivamente o modificaron sus cuestionamientos, pero era común a todos que echaran abajo el carácter modélico de los suce-

53. *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1874, 2.ª edic., vol. 33, VI sig.

54. *Historisch-politische Zeitschrift*, Hamburgo, 1832, I, pág. 375: «Con demasiada frecuencia abrigamos en los tiempos actuales la esperanza de que nuestras circunstancias sean nuevas y no hayan existido nunca. En nuestros días tomamos gustosamente lo que nuestros vecinos consideran bueno; raramente nos acordamos de las enseñanzas que nos proporcionan los siglos pasados... Dios no se ha hecho indemostrable para nosotros... El libro de la historia está abierto; podemos saber por qué las naciones se hacen grandes, por qué se arruinan; tenemos los ejemplos concurrentes del pasado más remoto y del recuerdo más reciente».

55. Véase, por ejemplo, Karl von Rotteck: *Allgemeine Weltgeschichte*, Braunscheig (20.ª edic.) y Nueva York (1.ª edic.) 1848, I, pág. 42 sigs., párr. 70 sigs.: «Nutzen der Geschichte».

56. Voltaire: *Philosophie de l'Histoire*, Amsterdam, 1765, pseudónimo Abbé Bazin; comp. crit. de J. H. Brumfitt, Ginebra, 1963 = *Studies on Voltaire and the 18th Cent.*, vol. 28, comp. por Th. Bestermann; en 1767 Gatterer hizo una recensión en *Allgem. Hist. Bibl.*, Halle, I, pág. 218; al año siguiente fue traducida y provista de un comentario teológico por J. J. Harder: *Die Philosophie der Geschichte des verstorbenen Abtes Bazin...*, Leipzig, 1768.

57. Al respecto, R. V. Sampson: *Progress in the Age of Reason*, Londres, 1956, pág. 70 sigs. y H. M. G. Köster: *Über die Philosophie der Historie*, Giessen, 1775.

sos pasados para, en su lugar, tratar de rastrear la unicidad de los decursos históricos y la posibilidad de su progreso. Histórico-lingüísticamente es uno y el mismo suceso el que se formará la historia en el sentido que es usual para nosotros y el que surgiera una filosofía de la historia referida a aquélla. Quien utilice la expresión filosofía de la historia deberá observar, escribe Köster, *que no es una ciencia especial y auténtica, como se podría creer fácilmente a primera vista. Pues, en la medida en que se considera toda una parte de la historia o toda una ciencia histórica, ya no es otra cosa que la Historie en sí misma.*[58] La historia y la filosofía de la historia son conceptos complementarios, que hacen imposible emprender un filosofar de la historia; concepción que desapareció por completo en el siglo XIX.[59]

La uniformidad y repetibilidad potenciales de las historias vin-

58. H. M. G. Köster: (= sigla 1), *Art. Historie, Philosophie der Historie in der Teutschen Enzyklopädie*, Frankfurt, 1790, vol. 15, pág. 666. Aún en 1838 escribió Julius Schaller en los *Hallischer Jahrbüchern*, n.º 81, pág. 641: «La historia como exposición de lo sucedido es, en su perfección, al mismo tiempo y necesariamente filosofía de la historia».

59. Como siempre, las interpretaciones teológico-cristianas de los sucesos terrenos fueron asignadas a una categoría determinada en la genealogía del concepto moderno de historia —la historia de la salvación presupone, ya como concepto, el desmoronamiento de la historia sacra y de la historia profana, así como la independización de la «historia en sí»—. Thomas Wizenmann aceptó conscientemente toda la plenitud significativa del concepto moderno de *Geschichte* cuando concibió la *Historia de Jesús* con el subtítulo *Sobre la filosofía y la historia de la revelación* (Leipzig, 1789): «Por fin ha llegado el tiempo en el que se comienza a considerar la historia de Jesús no como mero libro de sentencias para la dogmática, sino como gran historia de la humanidad» (pág. 67). Y observa: «Me gustaría más confirmar la filosofía desde la historia, que la historia desde la filosofía. La historia es la fuente desde la que todo debe ser creado» (55).

Bengel, su maestro espiritual, aún no se podía servir (como tampoco Lessing) del concepto moderno de historia cuando interpretó la consecuencia de las exégesis del Apocalipsis, que hasta ahora eran erróneas, como un proceso creciente de descubrimiento y toma de conciencia, en el que la «historia» fáctica y la espiritual convergían en sus profecías últimas y, por tanto, definitivamente verdaderas (*Erklärte Offenbarung Johannis*, 1740, bajo la direción de Burk, Stuttgart, 1834). Así se había puesto un modelo teológico de la fenomenología del espíritu, lo que indujo a Kant, en *Streit der Fakultäten*, a hacer notar: «Que sea un deber la fe en la historia y que pertenezca a la felicidad es superstición». Principalmente después del desarrollo completo de la filosofía de la historia idealista, pudo acuñar en los años cuarenta J.Cr.K. von Hofmann el concepto contrario inevitablemente parcial de historia de la salvación. Véase G. Weth: «Die Heilsgeschichte», *FGLP* IV, 2, 1931 y Ernst Benz: «Verheissung und Erfüllung, über die theologischen Grundlagen des deutschen Geschichtsbewusstseins», en *ZKiG*, 54, 1935, pág. 484 sigs.

culadas a la naturaleza se remitieron al pasado, y la historia misma quedó desnaturalizada en tal medida que desde entonces ya no se puede filosofar sobre la naturaleza del mismo modo que hasta ahora. Desde entonces la naturaleza y la historia se separan conceptualmente y la prueba de ello consiste en que precisamente en estas décadas la antigua sección de la *historia naturalis* fue expulsada de la estructura de las ciencias históricas —así lo hizo Voltaire en la *Enciclopedia* y, entre nosotros, Adelung.[60]

Detrás de esta separación aparentemente sólo histórico-científica y preparada por Vico, se nota decisivamente el descubrimiento de un tiempo específicamente histórico. Si se quiere, se trata de una temporalización de la historia que se diferencia de la cronología vinculada a la naturaleza. Hasta el siglo XVIII, la prosecución y el cómputo de los sucesos históricos estaban garantizados por dos categorías naturales del tiempo: el curso de los astros y el orden de sucesión de soberanos y dinastías. Pero Kant, al desestimar toda interpretación de la historia desde datos astronómicos fijos, y al rechazar el principio de sucesión como contrario a la razón, renuncia también a la cronología habitual como hilo conductor analítico y teñido teológicamente. *Como si no tuviera que juzgarse la cronología según la historia sino, a la inversa, la historia según la cronología.*[61]

El descubrimiento de un tiempo determinado sólo por la historia fue la obra de la filosofía de la historia de la época mucho antes de que el historismo usara este conocimiento. El sustrato natural se fue perdiendo y el progreso fue la primera categoría en la que se abolió una determinación del tiempo transnatural e inmanente a la historia. La filosofía, en tanto que transponía la historia al progreso, de una forma singular y concibiéndola como un todo unitario, privó inevitablemente de sentido a nuestro *topos.* Si la historia se convierte en la única manifestación de la educación del género humano, en-

60. Voltaire: «Art. Histoire», en *Encycl.* Lausanna y Berna 1781, 17, 555 sigs.: «Histoire naturelle, improprement dite histoire, et qui est une partie essentielle de la physique». Adelung: «(La expresión "historia") se usa en una comprensión muy impropia en las palabras historia de la naturaleza», en *Versuch eines vollst... Wörterbuches...*, II, pág. 601. Para la historización del concepto de naturaleza véase la *Allgemeine Naturgeschichte* de Kant de 1755, y su advertencia histórico-lingüística en la *Krit. d. Urteilskraft*, párr. 82 (V 549). Además Lorenz Oken: *Über den Wert der Naturgeschichte besonders für die Bildung der Deutschen*, Jena, 1810. Sobre la afirmación de Marx de que la historia es «la verdadera historia natural del hombre» véase Karl Löwith: *Vom sinn der Geschichte, in Sinn der Geschichte*, Munich, 1961, pág. 43.

61. Kant: *Anthropologie* (1798), comp. de Weischedel, VI, pág. 503.

tonces naturalmente pierde fuerza todo ejemplo del pasado. La enseñanza aislada se pierde en la manifestación pedagógica global. La astucia de la razón prohíbe que el hombre aprenda directamente de la historia, lo constriñe indirectamente a su suerte. Ésta es la consecuencia que nos conduce progresivamente de Lessing a Hegel. *Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es esto: que pueblos y gobiernos no han aprendido nunca nada de la historia y nunca han actuado después de aprender lo que podían haber concluido de ella.*[62] O, como cita el abad Rupert Kornmann, contemporáneo experimentado de Hegel: *El destino de los Estados es el mismo que el de las personas particulares; sólo se vuelven inteligentes cuando la oportunidad para serlo ha desaparecido.*[63]

Detrás de estos dos enunciados no hay sólo una reflexión filosófica sobre la peculiaridad del tiempo histórico sino también, e inmediatamente, la experiencia vehemente de la Revolución francesa, que pareció adelantarse a todas las demás experiencias. Hasta qué punto se basó el nuevo tiempo histórico en estas experiencias se mostró rápidamente cuando la revolución se recrudeció en 1820 en España. Inmediatamente después del recrudecimiento de los disturbios inspiró Goethe al conde Reinhard una consideración que cambió la visión de la perspectiva temporal. *Bien tiene usted razón, mi estimado amigo, en lo que dice acerca de la experiencia. Para los individuos llega siempre demasiado tarde, para los gobiernos y los pueblos no está nunca disponible. Ocurre así porque la experiencia ya hecha se expone unificada en un núcleo y la que aún está por realizar se extiende en minutos, horas, días, años y siglos, por lo que lo similar no parece nunca ser similar, pues en un caso sólo se considera el todo y en el otro una parte aislada.*[64] El pasado y el futuro no están nunca garantizados, no sólo porque los sucesos que ocurren no se puedan repetir, sino porque incluso cuando pueden hacerlo, como en 1820 con el recrudecimiento de la revolución, la historia que se nos avecina se sustrae a nuestra capacidad de experiencia. Una experiencia clausurada es tan absoluta como pasada, mientras que la futura, aún por realizar, se divide en una infinitud de trayectos temporales diferentes.

62. G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, edic. de J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, 5.ª edic. 1961.

63. R. Kornmann: *Die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit*, Regensburg, 1814, 2.ª edic., vol. 1, p. 84.

64. Goethe y Reinhard: *Briefwechsel*, Frankfurt, 1957, pág. 246.

El tiempo histórico no es el pasado, sino el futuro que hace diferente lo similar. De este modo, Reinhard reveló el carácter procesual de la historia moderna en la temporalidad que le es propia y cuyo final es imposible de prever.

Así llegamos a otra variante de nuestro *topos* que se transforma en la misma dirección. Era corriente escuchar en el contexto de la *historia magistra* que el historiador no sólo tenía que enseñar, sino igualmente dictaminar y con el dictamen también tenía que juzgar. La *Historie* ilustrada asumió esta tarea con un énfasis especial; dicho con las palabras de la *Enciclopedia*, se convirtió en *tribunal intègre et terrible.*[65] Casi ocultamente, la historiografía que juzgaba desde la antigüedad se convirtió en una *Historie* que ejecuta por ella misma las sentencias. La obra de Raynal, gracias a la ayuda de Diderot, lo testifica. Desde entonces, el juicio final quedará igualmente temporalizado. *La historia del mundo es el juicio del mundo.* Estas palabras de Schiller, que se difundieron rápidamente desde el año 1784 careciendo de cualquier rastro historiográfico, apuntaban a una justicia inmanente a la propia historia, en la que quedaban conjuradas todas las conductas humanas. *Lo que se desecha del minuto no lo restituye ninguna eternidad.*[66]

Las expresiones que se propagaron en el periodismo acerca del tiempo que castiga[67] y del espíritu del tiempo al que hay que doblegarse recordaban invariablemente el carácter inevitable con el que se colocaba la Revolución o la historia del hombre ante alternativas obligatorias. Pero la determinación filosófico-histórica, que significa lo mismo que la singularidad temporal de la historia, es sólo una parte a partir de la cual se tomó la posibilidad de la *historia magistra vitae.* Desde una parte aparentemente contraria se presentó un ataque no menos fuerte.

En cuarto lugar, el ilustrado consecuente no toleraba ningún apoyo en el pasado. El objetivo que explicaba la *Enciclopedia* era acabar con el pasado tan rápidamente como fuera posible para que fuera puesto en libertad un nuevo futuro.[68] Antes se conocían ejemplos,

65. D'Alembert: *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), bajo la dirección de E. Köhler, Hamburgo, 1955, pág. 62.

66. Friedrich Schiller; «Resignation», *S. W.*, edic. de Goedeke, Stuttgart 1877, I, pág. 46.

67. Theodor von Schön: «Si no se toma el tiempo como lo que es, sacando de él lo bueno y lo que estimula su desarrollo, entonces el tiempo castiga», de «Woher und Wohin», 1840 (*Aus den Papieren des Ministers... Th. v. Schön*, Halle, 1875 sigs., III, pág. 239).

68. Diderot: *Art. Encyclopédie*, Enc. Laussana y Berna, 1781, vol. 12, pág. 340 sigs.

decía Diderot, ahora sólo reglas. *Juzgar lo que sucede por lo que ya ha sucedido,* proseguía Sieyès,[69] *quiere decir, a mi parecer, juzgar lo conocido por lo desconocido.* No se debiera perder el ánimo ni buscar nada en la historia que nos pudiera convenir.[70] Y en seguida indicaron los revolucionarios en un *Dictionnaire* que no se escribiera ninguna historia hasta que la constitución estuviera terminada.[71] Después todo tendría otro aspecto. La realización de la historia entronizaba la antigua *Historie, pues en un Estado como el nuestro, fundado sobre la victoria, no hay pasado. Es una creación, en la que, como en la creación del mundo, todo existe sólo como materia prima en la mano del creador, y perfeccionada en ella pasa a la existencia,* —así afirmó categóricamente un sátrapa de Napoleón—.[72] Con esto se cumplía lo que había previsto Kant, cuando preguntaba provocativamente: *¿Cómo es posible la historia a priori?* Respuesta: cuando el adivino efectúa y organiza los acontecimientos que ha anunciado por adelantado.[73] La prepotencia de la historia, que corresponde paradójicamente a su realizabilidad, ofrece dos aspectos del mismo fenómeno. Porque el futuro de la historia moderna se abre a lo desconocido, se hace planificable —y tiene que ser planificado—. Y con cada nuevo plan se introduce una nueva inexperiencia. La arbitrariedad de la «historia» crece con su realizabilidad. La una se basa en la otra y viceversa. Es común a ambas la descomposición del espacio de experiencia que sobreviene, que, hasta ahora, parecía, determinado desde el pasado pero que ahora es atravesado por él.

69. Sieyès: *Was ist der dritte Stand?,* Berlín, 1924, pág. 13 (Reflexion aus dem Nachlass).

70. Macaulay manifestó posteriormente que en Francia, donde el «abismo de una gran revolución había separado el nuevo sistema del antiguo», se podía conducir la *Historie* antes de 1789 sobriamente y sin prejuicios. «Pero donde la historia se consideraba un archivo de documentos de los que dependen los derechos de los gobiernos y de los pueblos, entonces el impulso a la falsificación se hace casi irresistible.» En Inglaterra aún seguían siendo válidos los procedimientos de la Edad Media. Con frecuencia no se llegaba en el parlamento a una decisión «hasta que se recopilaban y ordenaban los ejemplos que se encontraban en los anales desde los tiempos más remotos» (*Die Geschichte Englands seit dem Regierungsantritt Jakobs II.,* trad. alem. de F. Bülau, Leipzig, 1849, I, pág. 23). «Mediante la revolución los franceses se liberaron de su historia» anotó K. Rosenkranz en 1834 (*Aus einem Tagebuch,* Leipzig, 1854, pág. 199, cit. por H. Lübbe, *Arch. f. Phil.* 10/3-4, pág. 203).

71. *Nouveau dic historique,* 1791, Art. Histoire.

72. Malchus, consejero de Estado del reino de Westfalia, el 14-VII-1808 (F. Timme: *Die inneren Zustande des Kurfürstentums Hannover 1806-1813,* Hannover, 1893, II, pág. 510).

73. Kant: *Der Streit der Fakultäten,* 2.ª secc. 2 (VI, pág. 351). Véase más adelante pág. 267.

Un acontecimiento derivado de esta revolución histórica fue que, en adelante, también la escritura de la historia se hizo menos falsificable que manipulable. Cuando se inició la Restauración se prohibió, por decreto en 1818, toda enseñanza de la historia relativa al tiempo entre 1789 y 1815.[74] Precisamente porque negaba la revolución y sus logros parecía inclinarse tácitamente hacia la opinión de que la repetición de lo antiguo ya no era posible. Pero en vano intentó superar la amnistía mediante una amnesia.

Tras todo lo que hasta aquí se ha presentado: tras la singularización de la historia, tras su temporalización, tras su prepotencia inevitable y tras su productividad, se anunció un cambio de experiencia que domina nuestra modernidad. Por ello la *Historie* perdió su finalidad de influir inmediatamente en la vida. La experiencia pareció enseñar, más bien, lo contrario. Para este estado de cosas nombremos, resumiendo, al modesto e inteligente Perthes que en 1823 escribió: *Si cada partido tuviese que gobernar y ordenar instituciones por turno, todos los partidos se harían más equitativos y más inteligentes gracias a la historia elaborada por ellos mismos. La historia elaborada por otros, por mucho que se escriba y se estudie, rara vez proporciona equidad y sabiduría política: eso lo enseña la experiencia.*[75] Con esta constatación, se ha realizado, en el ámbito de posibilidades de expresión de nuestro *topos*, su completa inversión. Ya no se puede esperar consejo del pasado, sólo del futuro a crear por sí mismo. La frase de Perthes era moderna porque despedía a la vieja *Historie* y él ayudó a ello como editor. Que ya no se pueda sacar ninguna utilidad de la *Historie* que instruye ejemplarmente era un punto en el que coincidían los historiadores, reconstruyendo críticamente el pasado, y los progresistas, proponiendo conscientemente nuevos modelos en la cúspide del movimiento.

Y esto nos conduce a nuestro último punto de vista que contiene una pregunta. ¿En qué consistió la comunidad de la nueva experiencia que hasta ahora era determinada por la temporalización de la historia en su unicidad correspondiente? Cuando Niebuhr en 1829 anunció sus conferencias sobre los cuarenta años transcurridos, vaciló

74. Véase H. Taine: *Die Entstehung des modernen Frankreich*, trad. alem. de L. Katscher, Leipzig 1893, III/2, pág. 222.

Además J.G. Droysen (sobre el principio monárquico de 1843): «Las órdenes supremas establecen que ha sucedido aquello para lo que la historia debe servir», en *Das Zeitalter der Freiheitskriege*, Berlín, 1917, pág. 256.

75. Cl. Th. Perthes: *Friedrich Perthes' Leben*, Gotha, 1872, 6.ª edic., III, pág. 271 (entre 1822 y 1825).

en llamarlas «historia de la Revolución francesa» pues, como él decía, *la Revolución misma es nuevamente un producto del tiempo... nos falta, desde luego, una palabra para el tiempo en general y con esta carencia podríamos llamarlo la Era de la Revolución.*[76] Detrás de esta insuficiencia está el conocimiento que permitió que surgiera un tiempo genuino de la historia como algo en sí diferenciado y diferenciable. Pero la experiencia que necesita diferenciar el tiempo en sí es la experiencia de la aceleración y la dilación.

La aceleración, primeramente una expectativa apocalíptica de los períodos que se van acortando antes de la llegada del Juicio Final,[77] se transforma —igualmente desde mediados del siglo XVIII— en un concepto histórico de esperanza.[78] Esta anticipación subjetiva del futuro, deseado y por ello acelerado, recibió por la tecnificación y la Revolución francesa un núcleo de realidad inesperado y duro. En 1797, Chateaubriand proyectó como emigrante un paralelismo entre las antiguas y las nuevas revoluciones, para deducir, a la manera tradicional, el futuro desde el pasado. Pero pronto tuvo que constatar que lo que había escrito de día ya había sido superado de noche por los acontecimientos. Le pareció que la Revolución francesa conducía a un futuro abierto sin ejemplos. De esta manera, Chateubriand, colocándose a sí mismo en una relación histórica, editó treinta años más tarde su ensayo revisado —sin modificarlo, pero provisto de notas en las que hacía pronósticos progresistas de constitución.[79]

Desde 1789 se formó un nuevo espacio de expectativas con puntos de fuga perspectivistas que remitían, a la vez, a las diferentes

76. B. G. Niebuhr: *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, Hamburgo, 1845, pág. 41.

77. Véase Lutero: «Tischrede vom Sept./Nov. 1532» (*W.A. Tischreden*, Weimar, 1913, II, pág. 636 sig., 2756 b): Según Melanchton aún le quedan al mundo 400 años. «Sed Deus abbreviabit dies propter electos; *el mundo se apresura* quia per hoc decenium fere novum saeculum fuit». A este respecto, también mi tratado: *Gibt es eine Beschleunigung in der Geschichte?*, en el ciclo de Conferencias del Rin, Westf. Ak. d. Wiss.

78. Véase Lessing, 1780: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, párr. 90; véase antes pág. 34. Robespierre («Sur la Constitution», 10-V-1793): «Le temps est arrivé de le rappeler à ses véritables destinées; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer», en *Oeuvres. compl.*, IX, pág. 495. Véase antes pág. 21. Para Kant, la «paz eterna» no es una idea vacía..., porque cabe esperar que se vayan acortando los tiempos en los que suceden tales progresos», en *Zum ewigwn Frieden*, 1796, comp. de Weischedel, VI, pág. 251.

79. Chateaubriand: *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leur rapports avec la révolution française*, bajo la dirección crit. de Louis Louvet, París, 1861, pág. 249. Al respecto, H. R. Jauss, en *Aspekte der Modernität*, Göttingen, 1965, pág. 170.

etapas de la revolución pasada. Kant fue el primero que previó este moderno sistema de experiencia histórica al poner una meta, indeterminada en el tiempo pero final, a las repeticiones de todos los intentos de revolución. *La instrucción por experiencia frecuente* de inicios fracasados perfeccionaría las vías de la revolución.[80] Desde entonces penetran de nuevo en la vida política las enseñanzas históricas —por cierto, por la puerta trasera de los programas de acción legitimados histórico-filosóficamente—. Como primeros maestros de la aplicación revolucionaria se nombraría a Mazzini, Marx o Proudhon. Según el partido o el lugar, las categorías de aceleración y dilación, evidentes desde la Revolución francesa, modifican en ritmos cambiantes las relaciones entre el pasado y el futuro. Aquí está decidido lo común que engloba al progreso y al historismo.

Sobre el trasfondo de la aceleración se hace también comprensible por qué al escribir la historia del momento, la «cronística del presente» quedó relegada[81] y por qué la historia de una actualidad crecientemente cambiante llegó a fallar metódicamente.[82] En un mundo social que cambia vehementemente se desplazan las dimensiones temporales en las que, hasta ahora, la experiencia se desarrolla y se reúne. El historismo reaccionó ante esto —como la filosofía de la historia del progreso— colocándose en una relación indirecta con la «historia». Por mucho que se concibiera a ésta como ciencia del pasado, la escuela histórica alemana, aprovechando al completo el sentido doble de la palabra «historia», fue capaz de elevar la historia a ciencia de reflexión. El caso particular carece allí de su carácter político-didáctico.[83] Pero la historia como totalidad coloca a aquel que se le acerca comprensivamente en una situación de formación que debe influir mediatamente en el futuro. Como señaló Savigny, la *Historie no es una mera colección de ejemplos, sino el único camino para el conocimiento verdadero de nuestras propias circunstancias.*[84] O como Mommsen pretendía salvar el abismo entre el pasado y el futuro: la historia ya no sería una maestra que proporcionara la habilidad política de recetar; ella es *capaz de enseñar* sólo *diri-*

80. Kant: *Der Streit der Fakultäten*, 2.ª secc., 7 (VI, pág. 361).

81. Fritz Ernst: «Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung», en *WaG.* 1957/3, pág. 137 sigs.

82. Para esto véase la discusión entre Perthes, Rist y Poel respecto a la planificación de la «historia de los Estados europeos» después de 1820, en *Friedrich Perthes' Leben*, véase nota 75, III, pág. 23 sigs. Véase más adelante págs. 199 y 335.

83. Droysen: *Historik*, Munich y Berlín, 1943, pág. 300 sig.

84. *Zeitschr. f. geschichtliche Rechtswissenschaft*, 1815, I, pág. 4.

giendo y animando la creación autónoma.[85] Cualquier ejemplo del pasado, aunque se haya aprendido, llega siempre demasiado tarde. El historismo sólo puede relacionarse indirectamente con la historia.[86] Con otras palabras: el historismo se separa de una historia que al mismo tiempo suspende la condición de su posibilidad como ciencia histórico-práctica. La crisis del historismo coincide siempre con ello, lo que no le impide tener que sobrevivir en tanto exista la «historia».

Henry Adams fue el primero que intentó aislar metódicamente este dilema. Desarrolló una teoría del movimiento en la que tematizaba simultáneamente el progreso y la *Historie* y los especificaba mediante su pregunta por la estructura histórica del tiempo. Adams formuló una ley de la aceleración, según su propia denominación, en base a la cual las mediciones se modifican constantemente porque, al acelerarse, el futuro acorta de modo continuo el recurso al pasado. La población se incrementa en intervalos cada vez más cortos, las velocidades que se han de producir técnicamente se elevan al cuadrado en comparación con lo que se hacía antes, los aumentos de producción muestran proporciones similares y, por eso, aumentan la efectividad científica y las esperanzas de vida pudiendo abarcar, desde entonces, las tensiones de varias generaciones —de estos y de otros ejemplos parecidos, que se podrían aumentar, Adams extrajo la conclusión de que ninguna teoría era verdadera excepto una: todo lo que le cabe esperar a un profesor de historia no es enseñar cómo hay que actuar sino, a lo sumo, cómo reaccionar: *All the teacher could hope was to teach (the mind) reaction.*[87]

85. Theodor Mommsen: *Römische Geschichte*, Berlín, 1882, 7.ª edic., III, pág. 447 (Libro V, cap. 11).

86. «El arte de la historia pertenece a los ámbitos científicos en los que no se puede construir inmediatamente a través del estudiar y aprender. Por eso, en parte es demasiado fácil, y en parte, demasiado difícil». Theodor Mommsen: «Rektoratsrede in Berlin 1874», *Reden und Aufsätze*, Berlín, 1905, pág. 10.

87. *The education of Henry Adams, An Autobiography*, Boston y Nueva York, 1918, pág. 497.

III

CRITERIOS HISTÓRICOS DEL CONCEPTO MODERNO DE REVOLUCIÓN

No hay más que unas pocas palabras que se hayan difundido tan ampliamente y que pertenezcan tan obviamente al vocabulario político moderno como la expresión «revolución». Ciertamente, esta expresión se incluye también entre aquellas palabras que se usan enfáticamente, cuyo ámbito de aplicación se ha diversificado ampliamente y cuya falta de nitidez conceptual es tan grande que se pueden definir como tópicos. Está claro que el contenido semántico de «revolución» no se agota en su uso y aplicabilidad tópicos. «Revolución» indica, más bien, tanto un cambio de régimen o una guerra civil como también transformaciones a largo plazo, es decir, sucesos y estructuras que se introducen profundamente en nuestra vida cotidiana. Obviamente, la ubicuidad tópica de la revolución y su respectivo sentido muy concreto se corresponden estrechamente. Aquélla remite a éste y viceversa. La misión del siguiente esbozo semántico es aclarar esta conexión.[1]

1. Para la historia del concepto y de la palabra se recomienda la siguiente bibliografía: Hannah Arendt: *Über die Revolution*, Munich, 1963; Karl Griewank: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, Entstehung und Entwicklung*, Weimar, 1955, segunda edic. Frankfurt a.M., 1969; Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*, Freiburg-Munich, 1959, segunda edic. de bolsillo Frankfurt a.M., 1975; Eugen Rosenstock: «Revolution als politischer Begriff», en *Festgabe der rechts— und staats-wiss. Fak. in Breslau für Paul Heilborn*, Breslau, 1931; Franz Wilhelm Seidler: *Die Geschichte des Wortes Revolution, ein Beitrag zur Revolutionsforschung*, tesis doctoral, Munich, 1955 (manuscrito).

En función del artículo sobre la revolución aparecido en el diccionario «Geschichtliche Grundbegriffe», se renuncia, a continuación, a dar una relación detallada de citas. De la bibliografía aparecida posteriormente se resaltan los estudios que figuran seguidamente: Rolf Reichardt: «Reform und Revolution bei Condorcet, ein Beitrag zur späten Aufklärung in Frankreich», en *Pariser Historische Studien*, vol. 10, Bonn, 1973; Christof Dipper: «Politischer Reformismus und begrifflicher Wandel, eine Untersuchung des historisch-politischen Wortschatzes der Mailänder Aufklärung (1764-1796)», en *Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom*, vol. XLVII, Tubinga, 1976; Karl-Heinz Bender: *Revolutionen, die Entstehung des politischen Revolutionsbegriffes in Frankreich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, Munich, 1977;

El estado lingüístico de la cuestión es variable. Casi en todos los periódicos se habla de la segunda revolución industrial, mientras que la ciencia histórica discute todavía acerca de cómo habría que determinar el comienzo y las características de la primera. La segunda revolución industrial no sólo alivia al mundo humano del trabajo de la carga del esfuerzo corporal, sino que encomienda procesos intelectuales a máquinas automáticas. La cibernética, la física atómica y la bioquímica caen bajo el concepto de una segunda revolución industrial que deja muy atrás a la primera en la que aún se trataba de aumentar la productividad humana por encima de las necesidades habituales mediante el capital, la técnica y la división del trabajo. Faltan criterios de delimitación aceptables universalmente.

Del mismo modo, se puede leer a diario acerca del programa marxista de una revolución mundial, formulado por Marx y Lenin y que está escrito especialmente por Mao Tse Tung en las banderas del partido comunista chino. El concepto de revolución cultural, más reciente, es propio de la situación interna china y en él se trata de introducir el movimiento revolucionario hasta en el pensamiento de los chinos para, por así decirlo, dictarles la revolución en su propio cuerpo. En todas partes deben utilizarse o crearse los presupuestos para difundir la revolución proletaria por el mundo. Los delegados, legales e ilegales, de los comunistas han actuado en muchos países del mundo, especialmente en los subdesarrollados, para realizar este programa. Es sabido que el programa universal quedó limitado ya en Asia por la alternativa ruso-china.

Así pues, el significado de nuestra palabra «revolución» no es de ninguna manera unívoco. Varía desde los movimientos revolucionarios cruentos políticos y sociales hasta las innovaciones científicas decisivas, puede significarlo todo igualmente, pero excluyendo en cada caso lo demás, igual que una revolución técnica que tenga éxito presupone, con toda seguridad, un mínimo de estabilidad que excluye en principio una revolución sociopolítica, aun cuando ésta pudiera darse como consecuencia o como presupuesto de aquélla.

Por todo esto, nuestro concepto de revolución ha de ser definido convenientemente como un *concepto universal* elástico, que se refiere en cualquier parte del mundo a una cierta precomprensión cuyo

---

para disponer de un resumen del estado de la investigación, así como para recoger cuestiones de la historia del concepto, véase Theodor Schieder (comp.): *Revolution und Gesellschaft, Theorie und Praxis der Systemveranderung*, Herderbücherei, 1973, con abundante bibliografía.

sentido preciso está sometido a una enorme variabilidad de un país a otro, de un campo político a otro. Casi parece como si a la palabra revolución le fuera inherente una suerte de fuerza revolucionaria que pudiera ampliarse continuamente y abarcar todas y cada una de las cosas de nuestro planeta. De este modo, tendríamos el caso de un tópico político que se reproduce continuamente por sus concreciones, a la vez que obliga también a modificar las situaciones mismas. ¿Qué es lo que no se puede revolucionar en el mundo y qué es lo que no está expuesto en nuestro tiempo a acciones revolucionarias? Esta pregunta a nuestro concepto nos orienta hacia un estado de cosas moderno.

Si se ha podido describir nuestra historia moderna como una época de revolución, que aún no habría llegado a su fin, es porque en tal formulación se reprime una experiencia inmediata. Y es propio de esta experiencia que se pueda subsumir, de hecho, al concepto de revolución —y, por cierto, en mayor medida de lo que quizá se supone comúnmente—. El propio concepto de «revolución» es un producto lingüístico de nuestra modernidad. Desde el siglo pasado es usual que se distinga en él entre una revolución política, una social o una técnica e industrial. Y, sobre todo, desde la Revolución Francesa la expresión *révolution, revolution* —utilícese el idioma que se quiera— ha adquirido aquellas posibilidades semánticas extensibles, ambivalentes y ubicuas que hemos esbozado hasta aquí.

A continuación, la historia de nuestro concepto debe remontarse a sus orígenes, más allá de la época de la gran Revolución Francesa, para hacer resaltar algunas peculiaridades de nuestra experiencia moderna y, de ese modo, poder reconocerla con mayor claridad.

1

En el año 1842 un ilustrado francés hizo una muy notable observación histórica. Hauréau recordó algo que se había olvidado, que nuestro término denota propiamente un regreso, una vuelta que, según el uso latino de la palabra, retorna al punto de partida del movimiento.[2] Una revolución significaba, originalmente y de acuerdo con el sentido literal, un movimiento circular. Y Hauréau añadía que en el ámbito político había que entender de ese modo el movimiento circular de las constituciones, tal y como se había aprendido de Aristó-

2. B. Hauréau: «Révolution», artículo del *Dictionnaire Politique, Encyclopédie du Langage et de la Science Politique*, edit. por E. Duclerc y Pagnerre, París, 1868, 7.ª edic., pág. 846 (1.ª edic. de 1842).

teles o Polibio y sus seguidores, pero que desde 1789 y por la influencia de Condorcet apenas era ya comprensible. Según la teoría antigua sólo existiría un número limitado de formas constitucionales que se sustituyen y alternan por turnos, pero que, conforme a la naturaleza, nunca podrían ser rebasadas. Se trata de los tipos de constitución y sus formas de degeneración que nos son familiares aún hoy y que se sucedían unos a otros con una cierta secuencia forzada. Hauréau citaba a Louis LeRoy como testigo principal y olvidado de este mundo pasado. Éste enseñaba que la primera de todas las formas naturales de gobierno era la monarquía, que tan pronto degenera en una tiranía es reemplazada por la aristocracia. Entonces seguía el conocido esquema según el cual la aristocracia se transformaría en una oligarquía que sería eliminada por la democracia, que degeneraría finalmente en los síntomas de decadencia de una oclocracia, en el gobierno de las masas. Realmente, aquí ya no gobierna nadie y el camino hacia el gobierno de uno solo quedaría expedito. De este modo, podría empezar de nuevo el movimiento circular anterior. Se trata de un modelo de revolución que en el mundo griego fue concebido como *metabolé politeion* o como *politeion anakyklosis*,[3] y que se nutre de la experiencia de todas las formas de vida política en común, que son definitivamente limitadas. Cada cambio conducía a uno de los modos de gobierno ya conocidos, dentro del cual los hombres viven cautivos y era imposible romper este movimiento circular natural. Ningún cambio de cosas, *rerum commutatio, rerum conversio,* tiene capacidad de introducir algo esencialmente distinto en el mundo político. La experiencia histórica quedaba incrustada en sus datos previos y, al igual que las estaciones son siempre iguales en su cambio, los hombres, como seres políticos, permanecían ligados a una transformación que no producía nada nuevo bajo el sol. Para esta experiencia quasi natural tomó carta de naturaleza en el curso del siglo XVII el concepto de revolución, que, según LeRoy, definía entonces el curso de las formas constitucionales: *Telle est la révolution naturelle des polices...*; esta es la revolución natural de las constituciones de los Estados, de acuerdo con la cual se transforma una y otra vez cada situación del Estado, para retornar finalmente al punto de partida.[4]

La tonalidad natural subordinada de este concepto de revolución

3. H. Ryffel: *Metabolé Politeion, der Wandel der Staatsverfassungen*, Berna, 1949.

4. Sobre el concepto de revolución de LeRoy y su esperanza de poder evitar en el futuro una decadencia que se repite (esperanza típica de la conciencia de progreso que estaba surgiendo) véase Bender: *op. cit.* en nota 1, págs. 19-27.

no vino por casualidad; se derivó directamente del curso de las estrellas entre las que se puede contar a la misma Tierra a partir de Copérnico. En 1543 se publicó la sugerente obra de Copérnico sobre los movimientos circulares de los cuerpos celestes, *De revolutionibus orbium caelestium*, que proporcionaba aquel concepto de revolución que desembocaría en la política desde la astrología, muy difundida en aquella época. En primer lugar, la revolución fue un concepto «político-físico» (Rosenstock-Hüessy). Así como las estrellas trazan su curso circular independientemente de los seres humanos terrenales, pero influyendo también en los hombres o incluso determinándolos, del mismo modo también resuena desde el siglo XVII en el concepto político de revolución un doble sentido: las revoluciones se realizan por encima de las cabezas de los participantes, pero cada uno de los afectados queda prisionero de sus leyes, como por ejemplo Wallenstein.

Sin duda, esta doble significación resuena también en nuestro uso actual del lenguaje. Pero lo que diferencia el uso de aquella época del nuestro es la conciencia de un retorno, como lo indica la sílaba «re» en la palabra *revolutio*. En este sentido, al terminar la gran revolución inglesa de 1640 a 1660, Hobbes describió los veinte años pasados: *I have seen in this revolution a circular motion.*[5] Advirtió un movimiento circular que había conducido desde el monarca absoluto a través del largo parlamento hasta el parlamento incompleto, de éste a la dictadura de Cromwell y, de vuelta, a través de formas oligárquicas intermedias, a la monarquía, restaurada bajo Carlos II. En consecuencia, uno de los vencedores, Clarendon, que aún echaba la culpa a las estrellas de las convulsiones políticas pasadas, pudo celebrar la subversión como restauración tras el retorno final de los Estuardo. Lo que hoy nos parece incomprensible a nosotros estuvo unido entonces. El término y la meta de los veinte años de revoluciones fueron una restauración. Y, de este modo, se aproximaron tanto los monárquicos y los republicanos que no podían reconocerlo: para ambos se trataba —terminológicamente— de la restauración del antiguo derecho, de un movimiento de retorno a la verdadera constitución.

La metáfora natural de la «revolución» política vivía de la suposición de que el tiempo histórico, por tener la misma cualidad —estar encerrado en sí mismo—, también era repetible siempre. Quedó una cuestión siempre controvertida, pero secundaria, con respecto

5. Thomas Hobbes: *Behemoth or the Long Parliament*, comp. por F. Tönnies, Londres, 1889, pág. 204.

al movimiento circular acerca de en qué punto del movimiento de ida o de retorno de una *revolutio* habría de ubicarse la situación constitucional actual o aquella a la que se pretende llegar. Todas las posiciones políticas quedaron superadas en un concepto *transhistórico* de revolución.

Para las sangrientas luchas y las pasiones ciegas que implicaron los conflictos en los siglos XVI y XVII eran usuales expresiones totalmente distintas.

Al igual que en la Edad Media, en el siglo de las terribles contiendas confesionales en las que se devastaron sucesiva y simultáneamente Francia, los Países Bajos, Alemania e Inglaterra, se usó una larga escala de definiciones. Se intensificaba desde el motín y la sublevación, pasando por el levantamiento, la revuelta y la rebelión, hasta la división, la guerra interna y la guerra civil. Guerra civil, *guerre civile* y *civil war* fueron los conceptos centrales en los que se concentraron los sufrimientos y experiencias de las fanáticas luchas de religión, más aún, con los que aquéllos quedaron fijados jurídicamente.

Todas estas expresiones, que se podrían ampliar en una lista considerable, tenían en común que procedían de una organización de la sociedad ordenada en Estados. Los modos o formas de gobierno podían ciertamente cambiar, pero la estructura social raramente se modificaba de forma inmediata por una guerra civil, sino en la mayoría de los casos por sus consecuencias a largo plazo. Las pretensiones de legalidad de una guerra civil, incluso de las confesionales, estaban contenidas en el derecho a la resistencia frente al Estado, como reivindicaron para sí los Países Bajos Unidos, por ejemplo. La antigua guerra civil siguió siendo una guerra entre ciudadanos cualificados del Estado, justamente una *bellum civile*, por mucho que se movilizaran las clases sociales bajas. También la «guerra de los campesinos» en Alemania constituye una analogía de derecho civil de la «guerra civil», que sólo después de 1789 se llamó «revolución», y así pudo recuperarse para la filosofía de la historia. Y si en Alemania no calificamos la guerra de los Treinta Años como guerra civil —según denominan nuestros países vecinos a acontecimientos semejantes— no es por otro motivo que porque se había transformado el carácter imperialista en el transcurso de los treinta años que duraron las luchas. Lo que había comenzado siendo una guerra civil entre los Estados protestantes del Imperio y el partido imperial concluyó con la firma de la paz entre Estados territoriales casi soberanos. Así, nuestra guerra civil religiosa puede interpretarse, *ex post*, como una guerra entre Estados.

Afirmamos que ambas expresiones, guerra civil y revolución, no coincidían pero tampoco se excluían mutuamente en la época en torno al año 1700. La guerra civil se refería a aquella sucesión de hechos sangrientos cuyas pretensiones de legalidad se derivaban de la situación de contienda, ya en extinción, de los pactos entre Estados o posiciones confesionales. Se trataba de pretensiones de legalidad que se excluían recíprocamente en la lucha concreta y que marcaban al enemigo correspondiente como un insurrecto contrario a las leyes. Así, el Estado se convirtió en el concepto contrario a guerra civil, destruyendo todas aquellas pretensiones de legalidad. El Estado, elevado simbólicamente a persona en el barroco, impedía la *bellum intestinum* monopolizando para sí el derecho al uso de la fuerza en las cuestiones internas y el de la guerra en las externas.

La revolución, en principio una expresión transhistórica natural, se aplicó como una metáfora consciente a acontecimientos a largo plazo o a sucesos políticos especialmente repentinos, a «movimientos subversivos». De este modo podían incluirse momentos de una guerra civil. Así traducía un diccionario alemán de 1728 el extranjerismo: *Revolución, la subversión, alteración o transcurso del tiempo,* revolutio regni, *alteración o revuelta de un reino o país cuando sufre, por ejemplo, un cambio extraordinario de régimen y esencia política.*[6] Por cierto que el diccionario francés de la Academia de 1694 señala la *révolution* planetaria como el significado propio y primario. Y el sentido de una revolución se nutrió siempre de este trasfondo. Apunta a prototipos de luchas de organización política que seguían siendo las dadas con anterioridad. Con la repetibilidad de las formas de organización, la revolución política pudo concebirse también como repetición. Los disturbios y levantamientos sociales fueron entendidos y reprimidos, por el contrario, como *rebelión. No se disponía de ninguna palabra que describiera un cambio repentino en el que los propios súbditos se convirtieran en señores* (Hannah Arendt). La emancipación social como proceso revolucionario aún quedaba más allá de la experiencia. Esto tendría que cambiar en el curso del siglo XVIII, con la época de la Ilustración.

Los ilustrados eran íntimos amigos de la «revolución» y el concepto se convirtió en una *palabra de moda.* Todo lo que se consideraba y describía se concebía bajo el punto de vista del cambio y la sub-

6. Sperander (es decir, Friedrich Gladow): *A la Mode-Sprach der Teutschen oder compendieuses Hand-Lexicon...*, Nüremberg, 1728, pág. 595 sig.

versión. La revolución abarcaba costumbres, derecho, religión, economía, países, Estados y continentes, incluso el planeta entero. Como dijo Louis Sébastien Mercier en 1772: *Tout est révolution dans ce monde.*[7]

El concepto originario, natural y, como tal, transhistórico, amplió su significado parcialmente metafórico: incluía todas y cada una de las cosas. Desde su trasfondo natural, el movimiento entró en la actualidad de la vida cotidiana. Quedó especialmente al descubierto el ámbito de una historia genuinamente humana, al contaminarse totalmente con la «revolución».

Lo políticamente notable de este nuevo concepto universal de movimiento consistía en que se perfiló [*stillisiert*] como concepto contrario al de guerra civil. A los pacifistas ilustrados las guerras civiles les parecían una parte de la herencia de los fanáticos partidos religiosos, que quedaría abandonada con el crecimiento de la civilización. En 1788 Wieland afirmó: *La situación actual de Europa (se aproxima) a una revolución benigna, una revolución que no se podrá efectuar mediante sublevaciones y guerras civiles salvajes... ni con la lucha perniciosa de la fuerza contra la fuerza.*[8] Este optimismo impresionante, del que participaban muchos de sus contemporáneos, se nutría de una experiencia extraña que ha actuado como generadora de modelos. Se trata de la experiencia de la *glorious revolution* de 1688 en Inglaterra.[9] Allí se consiguió derrocar una dinastía odiada sin derramamiento de sangre, para instaurar una forma de gobierno de las clases altas, de carácter parlamentario y con división de poderes. Así, Voltaire constataba, admirado, que en Inglaterra había tenido lugar una revolución mientras en otros países sólo habían tenido pronunciamientos y sangrientas guerras civiles sin resultado alguno. En muchos aspectos, la guerra civil adquiere ahora el significado de un girar-sobre-sí-mismo carente de sentido, comparado con el cual la revolución puede fijar un nuevo horizonte.

7. Louis Sébastian Mercier: *L'An deux mille quatre cent quarante, Rève s'il en fut jamais*, Londres, 1772, pág. 328. La cita tiene una de las alusiones más agudas, que dice así: *La plus heureuse de toutes (révolutions) a eu son point de maturité, et nous en recueillons les fruits (en el año 2440).* En la nota hay una referencia al año de aparición del libro: *A certains Etats il est une époque qui devient nécessaire; époque terrible, sanglante, mais signal de la liberté. C'est de la guerre civile dont je parle.*

8. Chr. M. Wieland: *Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens*, comp. por la Preuss. Ak. d. Wiss., Berlín, 1909 y sigs., vol. 15, p. 223.

9. Rolf Reichardt (*op. cit.* en nota 1) advierte de ciertas reservas frente al efecto de este modelo (pág. 326); diferenciándose de esto, Bender: *op. cit.* en nota 1, pág. 107 sigs.

Cuanto más progresa la Ilustración, tanto más parece perderse la guerra civil en la reminiscencia histórica. La *Enciclopedia* trata la guerra desde ocho apartados diferentes, y el concepto de *guerre civile* no aparece. Parecía que ya no eran posibles las guerras civiles. En proporción a esto se descubrió la fuerza política del concepto de revolución y pudieron confluir en él todas aquellas esperanzas utópicas que hacen comprensible el ímpetu de los años posteriores a 1789. Se esperaba —como en Inglaterra— poder recoger los frutos de una revolución sin tener que exponerse al terror de una guerra civil. Y se tuvo que llegar al derramamiento de sangre para garantizar una salida feliz, según parece también en el ejemplo del movimiento independentista americano.

No faltaron, por cierto, advertencias y pronósticos que vaticinaron el espanto de una guerra civil tras la máscara de una radiante revolución. Leibniz fue el primero que en 1704 indicó con una claridad sorprendente, el carácter de la próxima *révolution générale* en Europa;[10] Diderot proporcionó el vaticinio más exacto, que caracterizaba al futuro Napoleón como un producto dialéctico del terror y la libertad; y Rousseau ya profetizó el siglo siguiente. Nos acercamos a un estado de crisis, escribió en 1762, y al siglo de las revoluciones. Sería imposible prever las revoluciones caso por caso e igualmente imposible anticiparse a ellas. Con seguridad, las monarquías europeas serían barridas, pero nadie sabía lo que vendría después. Eso mismo preguntaba Diderot: *¿Cual será el resultado de la próxima revolución? No se sabe.*[11]

Con tales preguntas, formuladas por las cabezas más ingeniosas de la Ilustración y a las que aún hoy no nos es posible responder, se abre un nuevo horizonte de esperanza. Obviamente, la revolución ya no regresa, desde entonces, a situaciones o posibilidades pasadas; desde 1789 conduce a un futuro tan desconocido que reconocerlo y tener autoridad sobre él se ha convertido en una tarea constante de la política... *Le mot Révolution a perdu son acception originelle,* como afirmaba retrospectivamente Hauréau. Desde entonces alimenta a un *fond mobile de la science humaine.*[12]

10. Leibniz: «Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain», libro 4, cap. 16, en *Philosophische Schriften*, comp. por H. H. Holz, vol. 3/2, Darmstadt, 1961, pág. 504.
11. Véase anteriormente, pág. 39.
12. Hauréau: *op. cit.* en nota 2, pág. 846.

2

¿Qué rasgos caracterizan el campo conceptual de la revolución desde 1789? Estamos preguntando por algunas características comunes tal y como las encontramos a través de testimonios de los contemporáneos desde el comienzo de nuestra modernidad.

1.º Hay que asegurar, como una novedad, que la «revolución» se concentra en un *singular colectivo* desde 1789 —como se señalaba ya en Mercier: en este mundo todo es revolución—. De forma parecida al concepto alemán de «historia» que como «historia sin más» recoge las posibilidades de todas las historias individuales, la revolución se coagula en un singular colectivo que parece reunir en sí mismo los cursos de todas las revoluciones individuales. De este modo la revolución se convierte en un «concepto metahistórico», desprendiéndose completamente de su origen natural y tendiendo ahora a ordenar históricamente las experiencias revolucionarias correspondientes. Con otras palabras, la revolución recibe un acento trascendental, y se convierte en principio regulador tanto para el conocimiento como para la acción de todos los hombres incluidos por ella. El proceso revolucionario y la conciencia de la revolución, afectada por aquél y que vuelve a actuar sobre él, se corresponden desde entonces de forma inseparable. Todos los demás signos distintivos del concepto moderno de revolución se nutren de este significado de trasfondo metahistórico.

2.º Hay que mencionar además, sin que pase desapercibida, la experiencia de la «aceleración». Cuando Robespierre juró a sus conciudadanos que aceleraría la revolución para conseguir así la libertad, puede considerarse que detrás de eso aún había una secularización inconsciente de las expectativas de salvación en el final de los tiempos. Desde Lactancio hasta Lutero y Bengel, el acortamiento del tiempo sirvió como signo de la destrucción venidera del tiempo histórico. Pero los *tempi* de los tiempos históricos se modifican, de hecho, desde su provocación, y hoy la aceleración pertenece a la experiencia cotidiana gracias a la explosión demográfica y al poder técnico disponible, así como a causa de la acumulación de cambios de régimen. Igualmente, se abandonó desde entonces el horizonte natural de la historia y la experiencia de la aceleración reclamó nuevas perspectivas que impregnaron el concepto de revolución.

En 1794, por ejemplo, Chateaubriand concibió un paralelismo entre las revoluciones antiguas y las nuevas para juzgar, del modo habitual, el futuro por el pasado. Pero pronto tuvo que declarar que la

Revolución francesa había dejado atrás toda comparación. Así, Chateaubriand publicó treinta años después su ensayo revisado y provisto de anotaciones en las que aventuraba pronósticos de organización progresista que ya no se nutrían del paralelismo, es decir, de la repetibilidad de las revoluciones antiguas.[13]

3.º Desde 1789, todos los pronósticos se caracterizan por el hecho de contener un coeficiente de movimiento, que se entiende como «revolucionario», cualquiera que sea la procedencia de los pronósticos. También el Estado cayó bajo el mandamiento previo de la «revolución» y así se comprende que, al germanizar el Diccionario de la Academia Francesa en el Berlín ilustrado del 1800, se tradujera el neologismo *contrerévolutionnaire* como «enemigo del Estado».[14] Así pues, quien respete al Estado tiene que ser «revolucionario» —como predefinió la izquierda hegeliana—. La cuestión no era si el Estado corporativo podía fomentar o impedir la revolución. La alternativa significaba más bien transformación del Estado clasista por un camino pacífico o sangriento, como expresaron Struensee o Kant: revolución desde arriba o desde abajo. Con respecto a la tendencia revolucionaria una vez desencadenada, desde entonces converge a trechos el concepto de *reforma* con el de *revolución*, una convergencia que sería con frecuencia agotadora en la polémica política, pero cuyo núcleo objetivo estaba contenido en presión general hacia la planificación social del futuro.

4.º Con una perspectiva de futuro que cambiaba permanentemente, se modificó también desde entonces la orientación de la mirada hacia el pasado. Se abrió, y hay que nombrarlo en cuarto lugar, un nuevo espacio de experiencia con puntos de fuga perspectivistas, que remitían a las diferentes fases de la pasada revolución de 1789. Según el interés y la situación se podían identificar con una u otra etapa de la última revolución, para extraer desde ahí consecuencias para el futuro. Desde entonces, para todos en general, la revolución se transformaba en un *concepto perspectivista de carácter filosófico-histórico*, que indicaba una dirección sin retorno. Tan sólo se discutía sobre un antes o después, sobre un retardamiento o aceleración, la dirección del movimiento parecía ya dada desde entonces. La revolución cojea, se burlaba Rivarol, la derecha marcha siempre por la izquierda, pero la izquierda no lo hace nunca por la derecha. Con

13. Véase pág. 64.

14. *Dict. de l'Acad. Franç, nouv. éd. enrichie de la traduction allemande des mots par S. H. Catel*, Berlín, 1800, suplem. al vol. 1, pág. 411.

esto se marcó una torsión con la que, desde entonces, todos los acontecimientos políticos pudieron hacerse extraños desde el punto de vista filosófico-histórico. Pero, también detrás de esos viraje que transportan desde lo espacial al tiempo, se advierte una experiencia incontestable. Las perspectivas filosófico-históricas implican, como los pronósticos, una tendencia que no tiene vuelta atrás y que abarca al mismo tiempo todas los campos. De ahí que desde el siglo XIX la contaminación que se realiza una y otra vez entre revolución y evolución no sea sólo una negligencia lingüística o una acomodación política; la posibilidad de intercambiar en ocasiones ambos conceptos apunta a desplazamientos estructurales en el conjunto del tejido social, que sólo provocan diferentes respuestas políticas. En un empleo antitético, evolución y revolución se convierten en conceptos partidistas; su uso en el mismo sentido indica aquel proceso social emancipatorio que se propagó universalmente y que fue impulsado con la industrialización.

5.º Se trata del camino o del *paso de la revolución política a la revolución social* que distingue al concepto moderno de revolución. Es obvio que toda agitación política contiene momentos sociales. Pero la novedad es que la meta de una revolución política sea la emancipación social de todas las personas, la transformación de la propia estructura social. En 1794, Wieland registró cuidadosamente —aún como extranjerismo— el nuevo vocablo que se aplicaba a esto: el propósito de los jacobinos es *hacer de la Revolución francesa una* révolution sociale, *es decir, una reversión de todos los Estados existentes.*[15] La inseguridad lingüística del momento no oculta la situación de hecho. Desde que se declararon los derechos humanos, que abrieron un espacio de expectativa social, todos los programas se aprestan a una realización más amplia en nombre de la libertad y/o de la igualdad.

Babeuf fue el primero que vaticinó, glorificándola rústicamente, que la Revolución francesa no se acercaría a su final hasta que no hiciera desaparecer la explotación y el trabajo de esclavos. De este modo se fijaba una meta que en el curso de la era del trabajo industrial llegaría a convertirse en un reto cada vez más acentuado. Desde la revolución de 1830 abundan las formulaciones de que la tendencia a la revolución política conduce a la social —basta recordar a Lorenz von Stein, Radowitz o Tocqueville—. Y cuando el joven Marx acu-

15. En el mismo año de 1794, Antoine François Claude Ferrand publicó en Londres *Considerations sur la Révolution Sociale*, pág. 262 sig.

ñó la formulación dualista de que *una revolución descompone la sociedad anterior en la medida en que es social. Una revolución derriba el poder anterior en la medida en que es política,*[16] estaba formulando como principio universal algo que sólo era posible pensar a partir de 1789. Poco después, en 1832, Heine diferenció más drásticamente los coeficientes temporales de ambos conceptos de revolución: *El escritor que quiera producir una revolución siempre debe adelantarse a su tiempo en un siglo; por el contrario, el tribuno no debe distanciarse mucho de las masas,*[17] es decir, del presente que se vive inmediatamente.

Sigue siendo, de hecho, una cuestión clave de la historia moderna en qué medida coinciden o no una revolución política y una social, y si dependen la una de la otra. La emancipación de las antiguas colonias, casi finalizada políticamente, no escapa a la obligación de ser continuada como proceso social para poder hacer efectiva la libertad política.

6.º Así, tocamos un sexto punto de vista, que se obtiene inmediatamente desde el paso de una revolución política a una social. Si es que se han de tomar literalmente las explicaciones de las revoluciones americana, francesa o rusa, entonces no hay ninguna duda de que sus «logros» deben redundar en el provecho de todos los hombres. Con otras palabras: todas las acuñaciones modernas de «revolución» tienden espacialmente a una *revolución mundial* y temporalmente a instalarse *permanentemente* hasta que se hayan alcanzado sus fines. Hoy ya podemos incluir en este grupo a la revolución china. Según se pedía para la realización de los programas, su continuidad es el común denominador conceptual.

Robespierre lo afirmaba ya patéticamente: *La moitié de la révolution du monde est déjà faite; l'autre moitié doit s'accomplir.*[18] Y añadió la metáfora natural de que la razón del hombre se parece al globo en el que habita. Un hemisferio estaría sumido en tinieblas, el otro brillaría a la luz, con lo que se desautorizaría a sí mismo —en una ruda adhesión a antiguas comparaciones naturales—. Aunque de forma alternativa, una mitad de la Tierra permanece siempre envuelta en la oscuridad. El concepto total de una revolución mundial se lle-

16. Karl Marx: «Kritische Randglossen...», París, 1844, *MEW*, vol. 1, pág. 409.
17. Heinrich Heine: «Französische Zustände» (art. IX, 16 de junio de 1832), *Sämtl. Schr.* en 12 vols., bajo la dirección de Klaus Briegleb, Munich, 1976, vol.5, pág. 215.
18. Robespierre: «Discurso el 18 de Floréal» (17 de mayo de 1794), en *Les Orateurs de la Rev. Franç.*, bajo la direc. de R. Garaudy, París, 1940, pág. 77.

va a cabo del mismo modo; tanto es así que también los políticos desde Napoleón persiguieron la meta de «finalizar la revolución». Desde la fundación de las distintas Internacionales el concepto de revolución mundial llegó a los programas de acción política inmediata.

Si la Tierra entera ha de revolucionarse, se deriva obligatoriamente que la revolución debe durar en tanto esta meta no se haya conseguido. Después de la caída de Napoleón se estableció ya la suposición de que la revolución no había acabado en modo alguno con la Restauración —como se pensaba antes— sino que entraba en una nueva fase. *Bonaparte no es nada,* —escribió en 1815 el consejero de gobierno Koppe—, *no ha sido otra cosa sino la revolución personificada en uno de sus estadios.* (Tras su caída) *podría haber finalizado un estadio de la revolución, pero de ninguna manera la revolución.*[19] En esta expresión de Koppe está ya claro que el moderno singular colectivo «la revolución» implica su duración: la historia del futuro será la historia de la revolución.

Inmediatamente después de la revolución de julio de 1830 surgió la expresión de «revolución permanente».[20] Proudhon la utilizó al fijar los objetivos de la revolución social y Marx debió de tomarla en 1850 de forma similar.[21] Debido al fracaso al que había conducido la revolución de 1848, Marx preparó dialécticamente la próxima victoria *de un partido verdaderamente revolucionario... Lo que sucum-*

19. K. W. Koppe: *Die Stimme eines preussischen Staatsbürgers in den wichtigsten Angelegenheiten dieser Zeit,* Colonia, 1815, pág. 45.

20. K. H. L. Pölitz: «Die politischen Grundsätze der "Bewegung" un der "Stabilität" nach ihrem Verhältnisse zu den drei politischen Systemen der Revolution, der Reaction und der Reformen», en *Jahrbücher der Geschichte und Staatskunst,* 1831, vol. 1, pág. 534 sig.: «El principio del movimiento presupone como un hecho una revolución previa, pero exige que la reorganización que ella efectúa del sistema político que existía hasta ahora en un Estado no se quede sólo en ese hecho y que la nueva configuración del todo no se limite meramente a reformas que se presenten poco a poco con prudencia, precaución y fuerza en la vida interna del Estado. Tal principio del movimiento quiere, más bien, eternizar la revolución de hecho y explicarla como si fuera permanente, para que se procure el "renacimiento" completo de toda la vida interna del Estado mediante el movimiento continuado de todos, mediante la revolución hasta de las fuerzas más sugerentes y elevadas» (con lo que se efectúa de nuevo la antigua metáfora del círculo).

21. Sobre Proudhon y Marx véase Theodor Schieder: *Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert, in Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit,* Munich, 1958, págs. 37 y 54; H. A. Winkler: «Zum Verhältniss von Bürgerlicher und proletarischer Revolution bei Marx und Engels, in Sozialgeschichte heute», en *Festschrift für Hans Rosenberg,* comp. por H. U. Wehler, Gottinga, 1974 (*Krit. Stud. z. Gesch. wiss.,* vol. 11), págs. 326-353.

bió en este fracaso —así lo decía— *no fue la revolución. Fueron los anexos prerrevolucionarios tradicionales.*[22]

Por mucha desilusión que produjera el análisis que entonces hacía Marx, la revolución (permanente) que sobrevivió a la revolución (efectiva) de 1848-1850 era una categoría de la filosofía de la historia. Sirvió para la formación de la conciencia del proletariado y el propio Marx recurrió a ella también con el antiguo significado de revolución como repetición, de cuya acción a distancia no pudo sustraerse completamente. La generación de una contrarrevolución cerrada y poderosa clarificaría, pues, los frentes contra los que podría enfrentarse el enemigo de clase en el próximo intento a repetir.

Pero la novedad en Marx era que entendía la repetición de las revoluciones ya transcurridas de hecho (1830, 1848) como una caricatura de la gran Revolución Francesa, mientras para él se trataba de realizar la repetición en la conciencia para dejar de trabajar el pasado. Marx pretendía desencadenar un proceso de aprendizaje que, con el estudio de un nuevo lenguaje revolucionario, liberara la futura revolución de su unicidad. *Las revoluciones anteriores precisaron recordar el pasado de la historia del mundo para amortiguar su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos para llegar a su propio contenido.*[23] La revolución social tendría que abandonar el pasado y crear su contenido a partir del futuro. El socialismo es *la explicación de la permanencia de la revolución.*[24] En la explicación de la permanencia de la revolución está contenida incluso la anticipación voluntaria y muy consciente del futuro —así como también la premisa implícita de que esta revolución no se podrá rebasar nunca—. De este modo, Marx va más allá de Kant, el cual deducía a partir del fracaso en el primer intento: la próxima victoria de la *revolución o reforma*: la *educación por repetición de la experiencia*[25] producirá —en cualquier momento, pero con toda seguridad— su efecto duradero. Marx, que diagnosticó el proceso revolucionario como revolución social e industrial, encontró la fórmula concisa para su carácter único y futuro: sólo lo que convirtiera la revolución en un agente personificado de la histo-

22. Karl Marx: *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, Berlín, 1951, pág. 29 (introducción).

23. Karl Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852)*, Berlín, 1946, pág. 12 (apartado 1).

24. Karl Marx: *Klassenkämpfe*, (nota 22), pág. 130 (apartado III).

25. I. Kant: «Der Streit der Fakultäten», apartado II, 7, en *Werke*, edit. por W. Weischedel, Darmsadt, 1964, vol. 6, pág. 361 sig.

ria, que dejara siempre tras de sí la empiria en tanto no se hubiera realizado aún el comunismo.

7.º Detrás de esta paradoja de la utopía que se ve obligada a reproducirse continuamente, se oculta para nosotros un fenómeno más amplio, que mencionamos en séptimo lugar. Si hasta ahora se ha caracterizado la revolución como una categoría metahistórica que servía para determinar los procesos sociales e industriales como un proceso que se acelera, entonces se muestra precisamente esta intervención como una pretensión consciente de dirigir aquello que se sabe consagrado por las leyes progresistas de una revolución entendida de este modo. Aparecen la palabra activa «revolucionamiento» y el verbo correspondiente, «revolucionar». Y desde 1789 se repite la expresión «revolucionario», otro más de los numerosos neologismos de nuestro campo semántico. Se trata de un concepto activista de obligación que era impensable antes, pero que apunta inmediatamente al tipo de revolucionario profesional, tal y como fue modelado en el siglo XIX, especialmente por Lenin. La idea que anteriormente no se podía expresar, de que los hombres podían hacer revoluciones, está vinculada a ese concepto por un proceso necesario de pensamiento.

La *capacidad de hacer* revoluciones nos ofrece el aspecto interno de aquella revolución, cuyas leyes futuras creen reconocer los revolucionarios. La aclaración de cómo se tiene que producir (*produire*) y dirigir (*diriger*) una revolución en aras de la libertad procede de Condorcet. *Une loi révolutionnaire est une loi, qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélerer ou régler la marche.*[26] Las estructuras transpersonales de la revolución y la disponibilidad sobre la revolución surgida a partir de su conocimiento parecen provocarse mutuamente. En 1798, el joven Schlegel observó con gran agudeza por qué Napoleón fue capaz de asumir un papel sobresaliente en la revolución: porque —con palabras de Schlegel—[27] él *podía crear, formar y aniquilar revoluciones por sí mismo.* Con esto queda definida como pronóstico una nota característica del revolucionario profesional, pasando por alto el rigor histórico. En la medida en que

26. Condorcet: «Sur le sens du mot "révolutionnaire"», en *Journ. d'Instruct. sociale,* 1 de junio de 1793 (*Oeuvr.* edit. por D. F. Arago, París 1847-49), vol. 12, págs. 615-623; para esto véase Reichardt: *op. cit.* en nota 1, pág. 358.

27. Friedrich Schlegel: «Athenäums-Fragmente», en *Kritische Schriften,* edit. por Wolfdietrich Rasch, Munich, 1964, 2.ª edic., pág. 82.

sabe amortiguarse a sí mismo, es capaz de «llevar a efecto» revoluciones, como formuló uno posterior llamado Weitling.[28]

La unión entre perspectivas filosófico-históricas universales y compromisos específicamente revolucionarios hace comprensible también la razón por la que se discute y convoca cada vez con más frecuencia el inicio planificado de una «revolución», en el sentido concreto de un levantamiento, sin que por ello perjudique a su éxito: por ejemplo, en agosto de 1792, en Palermo en 1848, o en octubre de 1917 en San Petersburgo. Detrás de esta combinación que la revolución en curso hace y también debe hacer, se encuentra un criterio que se menciona en último lugar: la «legitimidad» de la revolución.

8.º Stahl acuñó en 1848 aquella expresión de una «revolución absoluta»[29] para indicar que el movimiento revolucionario extraía de sí mismo todas las pretensiones de legalidad para todas las acciones. De este modo, las derivaciones históricas del derecho a partir del pasado fueron transferidas a una justificación permanente desde la filosofía de la historia. Mientras que la legitimidad restauradora permanecía aún vinculada a la procedencia, la legitimidad revolucionaria se convierte en un coeficiente de movimiento que moviliza a la historia desde los correspondientes proyectos de futuro. Ranke pensaba, aún en 1841, que era la *desgracia de la revolución lo que no era simultáneamente legítimo.*[30] Pero, en 1830, Metternich percibió la situación de manera más drástica, cuando observó sarcásticamente que eran los propios legitimistas los que legitimaban la revolución.

El concepto de revolución legítima se fue convirtiendo forzosamente en un concepto filosófico-histórico de partido, porque su pretensión de universalidad se nutre de su adversario, la «reacción», la «contrarrevolución». Si en un principio incluso los que se oponían reclamaban la revolución, una vez que quedó asentada legítimamente, reprodujo continuamente a sus enemigos para poder seguir siendo permanente.

Con esto, se ha clarificado también en qué medida el concepto de revolución ha reanudado, desde 1789, en sí mismo, la lógica de

28. Wilhelm Weitling: *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842), comp. por B. Kaufhold, Berlín, 1955, pág. 79.

29. F. J. Stahl: *Die Revolution und die constitutionelle Monarchie*, Berlín, 1848, (2.ª edic. 1849), pág. 1.

30. Leopold von Ranke: «Tagebuchblätter, Unterhaltung mit Thiers 19. 8. 1841», en *Weltgeschichte*, comp. por A. Dove, Leipzig, 1910, 3.ª edic., vol. 4, epílogo, pág. 729.

la guerra civil. La lucha definitiva con todos los medios, sean legales o ilegales, pertenece al transcurso planificado de una revolución para el revolucionario profesional y puede utilizar todos esos medios porque, para él, la revolución es legítima. El contraseguro filosófico-histórico sigue siendo elástico y maleable en la medida que la «revolución», en tanto que constante metahistórica, le proporcione una incesante pretensión de legalidad.[31]

Así queda desplazado también el valor posicional filosófico-histórico de la «guerra civil». Cuando, por ejemplo el leninismo, explica y establece que la guerra civil es la única guerra legítima —para abolir las guerras en general—, entonces el Estado concreto y su organización social no son sólo el ámbito de acción y la meta de la guerra civil. Se trata de la supresión del dominio en general: pero esto fija como meta histórica su realizabilidad global, que sólo se puede alcanzar en el infinito.

Respecto a nuestra situación política mundial en la actualidad, surge la cuestión de cómo se relaciona la legitimidad hipostasiada de la guerra civil con la legitimidad de segundo plano de la revolución mundial permanente. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, nuestra Tierra sabe de una corona de fuego de guerras civiles que parece seguir extendiéndose entre los dos grandes bloques de potencias. Desde Grecia, pasando por Vietnam hasta Corea, de Hungría, a través de Argelia hasta el Congo, desde Oriente Próximo y Cuba, de nuevo a Vietnam, imperan las guerras civiles limitadas, pero inmensas por su carácter terrible. Tenemos que preguntarnos si es que estas guerras civiles numerosas, regionalmente limitadas, pero repartidas por todo el mundo, han agotado y desligado el concepto de una revolución legítima y permanente. ¿Se ha ido desvaneciendo la revolución mundial hacia una fórmula ciega, que puede ser ocupada y agotada pragmáticamente por los programas más distintos de los grupos de países más diferentes entre sí?

El concepto contrario de las guerras civiles del pasado era el Estado. Y la doctrina tradicional de la razón de Estado consideraba que las guerras eran un recurso para prevenir las guerras civiles. Según esta teoría, la guerra servía para liberar de cargas a la sociedad y —considerada eurocéntricamente— fue trasplantada como ámbito de descarga en ultramar. Este período pertenece al pasado, junto con

31. Para este punto es interesante Hartmut Tetsch: «Die permanente Revolution. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution und zur Ideologiekritik», en *Beitr. z. soz. wiss. Forsch.*, 11, Opladen, 1973.

la época del imperialismo europeo. Desde que la infinita superficie geográfica de nuestro planeta se ha contraído hasta la finitud de un ámbito de acción interdependiente, todas las guerras se han transformado en guerras civiles. Resulta cada vez más problemático saber cuál es el ámbito que aún se puede ocupar en esta situación procesual de revolución social, industrial y emancipatoria. La «revolución mundial» sucumbe, en virtud de las guerras civiles que parecen ajusticiarla, a las presiones políticas que no están contenidas en sus programas filosófico-históricos. Esto se muestra particularmente en la igualdad actual de armamento atómico.

Desde 1945 vivimos entre guerras civiles latentes y declaradas, cuyo horror aún puede ser superado por una guerra atómica —como si las guerras civiles que circundan el planeta, al revés que la interpretación tradicional, fueran el último remedio para protegernos de la aniquilación total—. Si esta inversión infernal se ha convertido en la ley tácita de la actual política mundial, entonces se plantea otra cuestión. ¿Cómo se puede pedir una pretensión de legalidad política para la guerra civil cuando se nutre tanto de la permanencia de la revolución como del horror ante la catástrofe global? Clarificar la dependencia mutua de estas dos posiciones no corresponde ya a la tarea de la presente historia de un concepto.

Nos guardaremos de añadir o interpretar erróneamente todas las definiciones que hemos dado hasta ahora, como si fueran la realidad de nuestra historia. Pero la historia de los conceptos, aunque entra en relación con las ideologías, nos hará recordar que para la política son más importantes las palabras y su uso que todas las demás armas.

IV

LA PROGNOSIS HISTÓRICA EN EL ESCRITO DE LORENZ VON STEIN SOBRE LA CONSTITUCIÓN PRUSIANA

1

Es posible predecir el porvenir, con tal de que no se quiera profetizar lo particular.[1] A través de su gran obra, Lorenz von Stein confirmó la verdad de esta frase que formuló en 1850. Desde la historia de las ideas se puede considerar que esta afirmación es una secularización de las profecías cristianas sobre el fin del mundo, cuya certeza permanente pasaba por encima del acierto o la inadecuación de las esperanzas concretas sobre su cercanía. Pero el enunciado de Stein, que se fundaba en laboriosos estudios sociohistóricos y de derecho administrativo, adquiere su sentido inmediato desde la situación histórica en la que surgió. Stein se convirtió en pronosticador al tematizar en sus diagnósticos el movimiento de la historia moderna y, con ello, también su carácter de futuro. Una mirada retrospectiva demuestra que sus vaticinios han resistido la prueba de la historia y, por cierto, en un sentido mayor que el meramente historiográfico. El poder de los acontecimientos, tanto los pasados como los de nuestro presente, ha acreditado sus pronósticos.

Los vaticinios a largo plazo de Stein son, al igual que los de Tocqueville, Bruno Bauer, Friedrich List o Donoso Cortés, un momento integral de la historia moderna. Por su forma de reflexión y su alcance, pertenecen a la era revolucionaria, remiten a nuestro siglo, sólo unos pocos se relacionan con épocas anteriores. El arte de presagiar y de prever en cualquiera de sus formas es antiguo. ¿Cuál es el ámbito histórico-temporal en el que Stein desarrolló su propio arte hasta alcanzar la maestría más elevada? ¿Qué distingue a Lorenz von Stein de otros pensadores de la historia?

Hasta el siglo XVIII existió una teoría muy extendida y apenas

1. Lorenz von Stein: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 vols. (1850), reimpreso en Darmstadt, 1959, III, pág. 194.

discutida, acerca de que de la *Historie* del pasado se podía aprender para el futuro. El conocimiento de lo pasado y la previsión del porvenir se mantenían unidos por un horizonte casi natural de experiencia, dentro del cual no podía suceder nada que fuera verdaderamente nuevo. Esto era válido tanto para los cristianos creyentes en la esperanza de los últimos tiempos, como para un político maquiavélico. La historia servía como receptáculo de experiencias ajenas aleccionadoras, de las que uno podía apropiarse estudiándolas. Así, se creía estar bien preparado para repetir los éxitos del pasado en vez de caer, en el presente, en antiguos errores. En el espacio abarcable por la política personal de las clases altas europeas y aun en el terreno neutral [*Vorfeld*] de las transformaciones procesuales de la técnica y del capitalismo industrial, la historia garantizaba y atestiguaba la continuidad jurídica, moral, teológica o política. Y ningún cambio carecía de la interpretación flexible establecida por la divinidad o de la regularidad condicionada por la naturaleza. Las sorpresas tenían su sentido más profundo o más elevado. La tesis de la repetibilidad y, así, la de la posibilidad de aprender de la experiencia histórica era un momento de la propia experiencia: *historia magistra vitae.* Ningún vaticinio abandonaba el ámbito de la historia precedente y esto era válido para las profecías, tanto astrológicas como teológicas, que permanecían vinculadas a leyes planetarias o a antiguos augurios.

Todo esto fue cambiando lentamente a partir de la Ilustración, y radicalmente a causa de la Revolución francesa. Primero se fue ampliando el horizonte de lo que era posible pronosticar; finalmente fue traspasado. Mientras que hasta el siglo XVIII el futuro estaba ocupado por la ejemplaridad de los antiguos o por las figuras de la tipología bíblica, a partir de las tormentas de la revolución eso ya no fue posible. La década de 1789 a 1799 fue experimentada por los que actuaron en ella como la irrupción en un futuro que no había existido nunca antes. Y los propios afectados, que apelaban a su conocimiento del pasado, no tardaron mucho en constatar el carácter incomparable de la revolución. Este carácter incomparable no consistía tanto —según Rupert Kornmann—[2] en las nuevas situaciones como *en la extrema velocidad con la que se producían o se originaban... Nuestra historia contemporánea es una repetición de los hechos y sucesos de algunos milenios —en un período de tiempo muy breve—*. Es decir, incluso quien no creía sorprenderse, fue dominado por el enorme *tempo* que parecía inaugurar una época nueva, distinta.

2. Rupert Kornmann: *Die Sybille der Zeit*, véase antes pág. 60 (nota 63).

En la conciencia de este nuevo comienzo general, que hizo que la historia precedente se convirtiera en prehistoria, la revolución modificó el espacio de la experiencia. La nueva historia se convirtió en un proceso a largo plazo que, si bien había que conducir, se desencadenaba, sin embargo, lejos de las cabezas de los participantes. Siendo esto así, parece que cualquier conclusión del pasado para el futuro es no sólo inoportuna, sino también imposible. La «astucia de la razón» prohíbe que se aprenda de la historia, puesto que obliga al hombre. Sin tener en cuenta hasta qué punto se corresponde con la realidad la fórmula de Hegel, sí indica una nueva experiencia. Ciertamente, la experiencia de Hegel se refiere también a «la historia», pero a la historia en su totalidad, que con una conciencia creciente de la libertad ha desembocado en la Revolución francesa. En su curso procesual, esta historia es siempre única.[3] A partir de aquí,la historia y el pronóstico cambian su cualidad histórica, perdiendo su consistencia pragmática ingenua para volver a lograrla en un plano reflexivo. Lorenz von Stein dará testimonio de esto.

De hecho, la revolución libera un nuevo futuro, sea progresista o catastrófico, y del mismo modo un nuevo pasado que se condensó como objeto especial de la ciencia crítico-histórica al ir haciéndose extraño. Progreso e historismo, aparentemente contradictorios, nos ofrecen un rostro de Jano, el rostro del siglo XIX. Sólo muy pocos ciudadanos de este siglo llegaron a mantener este doble rostro sin desmoronarse con él. Lorenz von Stein es uno de ellos. Él pudo reunir una vasta erudición de datos y hechos históricos sin perder de vista el futuro como algo inminente. Por el contrario, se convirtió en regulador de su conocimiento.

«La historia en y para sí» —expresión que surge en el último tercio del siglo XVIII— y «el trabajo de la historia» requerían, una vez que se convirtieron en retos,[4] algo más que una simple retrospectiva histórica. Provocaron una filosofía de la historia y se referían al futuro, tan ansiado como desconocido. Por eso, el progreso no era solamente una manera ideológica de considerar el futuro; correspondía a una nueva experiencia cotidiana que se nutría permanentemente de muchas fuentes: del desarrollo técnico, del crecimiento de la po-

3. G. W. F. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, 1955, pág. 19, 156. Véase antes, pág. 60. La afirmación de Hegel sobre que nadie puede aprender de la historia no se refiere, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, a la aceleración de la historia. El espíritu del mundo, único consigo mismo, no sabe de aceleraciones de su realización histórica.

4. Para L.v. Stein véase su *Geschichte der sozialen Bewegung*, I 84, 146, 502 passim.

blación, del despliegue social de los derechos humanos y de los cambios correspondientes de los sistemas políticos. Surgió un «laberinto del movimiento», según lo calificó Stein en una ocasión,[5] y clarificarlo fue el objetivo que se fijó en su investigación. Si avanzó en el curso de sus análisis históricos y sus diagnósticos sociales, para aclarar pronósticos que aún hoy resultan soprendentes, fue porque entendió que también había que desarrollar las teorías históricas en el horizonte del progreso.

Ciertamente, Lorenz von Stein no se caracteriza sólo por esto. El reto del progreso repercutía por todas partes en la historia. Desde que la falla revolucionaria destruyó el ámbito tradicional de la experiencia, separando violentamente pasado y futuro, la historia cambió también, como maestra, su cualidad habitual. El *topos* ciceroniano alcanzó una nueva dimensión, una dimensión específicamente temporal que aún no había podido tener en el horizonte de una historia, en comparación, estática y natural. Como se sabe, se abrió un ámbito de experiencia con puntos de fuga perspectivistas que remitían a las diferentes fases de la revolución en curso. Desde la caída de Napoleón, los estadios pasados de la Revolución francesa presentaron un curso nuevo y paradigmático de la historia, en el que las generaciones posteriores creyeron poder leer, dependiendo de su estructura política, el camino futuro de su propia historia. Con otras palabras: también la perspectiva progresista del futuro se orientaba al ámbito histórico de experiencia que le era propio: el de la Revolución francesa y el del despliegue de sus etapas. Añádase sucesivamente de Oeste a Este la experiencia de la industrialización, junto con sus efectos sociales, que no son conocidos por ahora. Lo que caracterizaba a Stein era que supo colocarse en una relación crítico-histórica respecto a este ámbito de experiencia móvil y que se desplazaba permanentemente.

El movimiento de la modernidad era el tema principal de su investigación. Para la investigación crítico-histórica como tal seguía siendo una proeza situarse en esta actualidad, y sus representantes más importantes se conformaron progresivamente con el pretérito y renunciaron a una aplicación inmediata de sus conocimientos y teorías. Perthes[6] tuvo ciertas dificultades para encontrar colaboradores en su gran empresa editorial de escribir una historia de los Esta-

5. *Op. cit.*, I 65.

6. *Friedrich Perthes' Leben*, edit. por Cl. Th. Perthes, Gotha, 1872, 3 vols., II pág. 146 sigs. passim, III pág. 23 sigs. passim.

dos europeos, que se atrevía a rozar hasta su propio presente: pero el presente parecía cambiar cada día más rápidamente evitando, de ese modo, un conocimiento científicamente seguro.

Stein se cuenta entre los pocos investigadores del siglo pasado que no han capitulado ante la aceleración de la historia. Dispuso su investigación bajo el precepto de un pronóstico que debía satisfacer los *tempi* cambiantes. *Las circunstancias antiguas quedan invalidadas, aparecen nuevas circunstancias, incluso combatidas por otras aún más nuevas; las legislaciones enteras cambian, estructuras contradictorias pasan rápidamente; es como si la historiografía apenas fuera ya capaz de seguir a la historia.* En 1843, el joven Stein describía la situación[7] con estas palabras, y proseguía así: *Y, a pesar de eso, con una consideración más detallada se muestra precisamente lo contrario. Como todas aquellas configuraciones diferentes han surgido de golpe, se pueden abarcar con una mirada. Ésta es la diferencia esencial entre este tiempo y los anteriores: en éstos, el juicio correcto estaba condicionado más por el punto de vista; en aquél, más por el conocimiento histórico.*

Ciertamente, había ido creciendo la concepción de la referencia situacional de todos los conocimientos históricos ya desde el siglo XVIII —así es como los ilustrados se complacían en considerar la mera erudición de tiempos pasados—. Pero Stein no trata de hacer consciente la subjetividad del juicio histórico o de apostrofar la originalidad de su trabajo. Lo que Stein quería —y hace patente esta voluntad en cada pregunta que formula— era manejar la historia desde una posición que correspondiera a la estructura del movimiento de la historia moderna. Con respecto a la historia de las ideas, podemos situarlo en las periferias de la certeza filosófico-histórica que se nutre del espíritu del mundo —o en el terreno neutral de las relativizaciones teóricas del conocimiento que destruyen toda certeza—. Pero la referencia situacional de los diagnósticos de Stein no se puede tomar en cuenta de ese modo. Sólo aquélla posibilitó un punto de coordinación perspectivista, es decir, adecuado a los movimientos sociales y políticos. Si se pretende conocer la historia como un movimiento de diferentes corrientes cuya relación mutua cambia permanentemente debido a los diferentes grados de intensidades, rigideces o aceleraciones, entonces el movimiento conjunto sólo puede abarcarse desde un punto de vista adoptado conscientemente. Stein alcanzó este punto de vista unificando el distanciamiento crítico con

7. Lorenz von Stein: *Die Municipalverfassung Frankreichs*, Leipzig, 1843, pág. 68.

las perspectivas progresivas. Por eso, se diferencia tanto de los historiadores convencionales como de los filósofos utópicos de la historia. Más bien se sirvió de las herramientas de los primeros para desenmascarar como ideales las teologías rectilíneas de los otros, del mismo modo que supo valorar sin resentimiento los intereses, esperanzas y planes de todos los partidos, como potencias históricas de un movimiento común.

Sería muy desacertado relativizar la posición de Stein como una situación intermedia entre el idealismo histórico pasado y una investigación empírica que estaba por llegar. Así se habría errado en lo que lo caracteriza. Stein renuncia a proyectos totales tanto como a una cronología aditiva puntual. Pero introdujo ambos aspectos, el metahistórico y el cronológico, en su teoría de la historia. De este modo, la desnudó de cualquier ropaje utópico y la despojó de la contingencia de la política cotidiana para despejar el panorama sobre el gran movimiento histórico.

Stein desarrolló una teoría de la historia.[8] Le sirvió para poner en claro todos los acontecimientos: por un lado, desde sus presupuestos permanentes y, por otro, desde sus fuerzas motrices. Stein era un ontólogo de la historia, en el sentido doble y pleno de la palabra. Separó la permanencia de la temporalidad históricas con la única finalidad de poder concebir la unicidad del acontecer. Este trabajo teórico ha probado su eficacia. Consiguió dos aspectos que se clarifican mutuamente sin tener que ponerlos como absolutos.

Stein podía evaluar las pretendidas clases sociales y los estamentos ya en extinción en la dirección supuesta de su movimiento, proyectando teóricamente estructuras permanentes sin rebasar la frontera de la utopía. Aventuró principios casi axiomáticos, que remitían a condiciones constantes del movimiento moderno. A este tipo pertenecen sus afirmaciones sobre la sociedad económica, que impulsa hacia el dominio de una clase en la lucha jurídicamente abierta por el poder político; o que la democracia pura sigue siendo irrealizable; o que el proletariado como tal sólo tiene una pequeña oportunidad de alcanzar el poder, pero, aun teniendo éxito, la falta de libertad no se termina; o que la prioridad de la administración en la retirada de las cuestiones de organización no elimina los problemas de dominio, sino que sólo los reformula de otra manera; o que todo

8. Sobre esto, Ernst-Wofgang Böckenförde: «Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat», en *Alteuropa und die moderne Gesellschaft*, Festschrift für Otto Brunner, Gotinga, 1963.

ordenamiento social se basa en el reparto de su patrimonio; y que, por eso, el Estado se encuentra siempre con el desafío de regular el reparto de los bienes, para proteger a la sociedad de clases de la guerra civil. La lista se podría alargar mucho.

Todos estos elementos de la historia, que él subsumió bajo el nombre de moda en su tiempo de leyes, sólo tenían en la teoría de Stein el carácter de una permanencia relativa. Ciertamente, abarcaban «toda» la historia, pero sólo hasta donde se podía llegar a conocer. *¿Quién ha explorado el porvenir?,*[9] preguntaba el mismo hombre que se atrevía a hacer vaticinios. Sólo desde el trasfondo de sus enunciados estructurales podía clarificar Stein el movimiento como tal movimiento, e indicar la posibilidad de su dirección. Aquí está el segundo aspecto de su teoría, que ponía en mutua consonancia ontológico-histórica la permanencia y el tiempo.

Al aceptar el movimiento moderno, es decir, al aceptar el futuro, no podía hacer otra cosa que analizar junto al ser, el deber y el querer: si es que no quería intercambiarlos utópicamente. Sigue siendo sorprendente hasta qué punto aprendió Stein a proyectar las cosas deseables en el futuro, sin abandonarse a ellas ni perseguirlas, sino para fortalecer el sentido de lo posible. Era un sociólogo con una visión políticamente clara. Si postuló que era deseable una república de intereses contrapuestos relacionándola con la *democracia social* y con la *monarquía social,* era porque tenía el conocimiento previo de que la futura administración se ampliaría, posiblemente de forma objetiva, pero que no podría quedar sin gobierno. Las formulaciones temporales no pueden hacer olvidar que Stein unió sus esperanzas en las posibilidades óptimas, sabiendo que en los conflictos sociales todos los *intentos de solución mediante las armas...* no pueden conducir, *de hecho, a ningún resultado definitivo.*[10] Él sabía que los problemas del período de transición que se plantearon desde la emancipación, no podían solucionarse forzándolos mediante un presunto objetivo hipotético y los medios correspondientes, sino por el conocimiento del camino y de la dirección a los que hay que atenerse.

Así pues, Stein no era un adivino político que vaticinaba esto o aquello, que computaba según el cameralismo, interpretaba quiméricamente o calculaba políticamente. Stein investigó las condiciones

9. Lorenz von Stein: *System der Staatswissenschaft,* vol. II: «Die Gesellschaftslehre», Viena, 1856. Aquí se cita según la selección de K.G. Specht: *L.v. Stein, Begriff und Wesen der Gesellschaft,* Colonia y Opladen, 1956, pág. 21.

10. Lorenz von Stein: *Gesch. d. soz. Bew.,* III, pág. 216.

de posibilidad a largo plazo del movimiento social, lo que sólo fue posible a partir de la Revolución francesa. Para ello, agotó con gusto la pretensión de necesidad. Pero sería injusto acusarle, por eso, de arrogancia en filosofía de la historia. Es cierto que para un historiador estricto se adentra en la zona de la tautología, pues el epíteto añadido de «necesario» no le puede proporcionar nunca una fundamentación adicional. La consagración de una necesidad no cambia nada en la facticidad. La cuestión es distinta para Stein, cuya consideración de la unicidad del suceder en la modernidad tenía que tener en cuenta también la unicidad que se obtenía en su tiempo cuando quería arriesgar un pronóstico. Así, se remitió a la categoría de lo necesario, pero incluyéndola en su teoría. Aplicado a su investigación, el concepto de lo necesario es análogo a la demostración de tendencias irreversibles a largo plazo. Sólo pasando por la investigación crítica —sociológica e histórica— pudo él averiguar el mínimo de necesidad futura que lo facultaba para vaticinar un máximo de posibilidades. En esto llegó más lejos que los historiadores convencionales de su tiempo. Pero no fue tan lejos como los progresistas ingenuos, que confundieron su optimismo con la providencia.

Así pues, lo que caracterizó a Stein fue su teoría de la historia: en ella unificaba estructuras permanentes y fuerzas motrices, pero sólo para verificarlas históricamente. La vía del progreso sólo se podía trasladar a la previsión en el medio de la demostración científica. Si Stein consiguió mostrar empíricamente el *hic et nunc*, en esa prueba estaba contenida una indicación para la acción inmanente a la historia. Tal indicación no concernía al hoy y al mañana, que es a lo que tiende la prognosis política, modificando ya la situación tan pronto como se formula. Stein hizo pronósticos racionales de condiciones que dejaban al descubierto un amplio margen para el poder en la reducida vía del deber. Así pues, sus vaticinios contenían enseñanzas de la historia; pero enseñanzas que sólo repercutían en la praxis mediatamente porque clarificaban lo invariable para dar lugar a la libertad del obrar. *Es posible prever el porvenir, con tal de que no se quiera profetizar lo particular.*

Un caso ejemplar de este arte fue el pequeño escrito del año 1852 sobre la cuestión de la constitución prusiana.

2

Stein publicó su trabajo en la revista trimestral de Cotta,[11] que, al reunir en torno a ella a la intelectualidad burguesa, hacía de caja de resonancia de la opinión pública de aquel momento, y que empezó a publicarse en el período previo a la revolución de marzo de 1838, atravesó la revolución del 1848 y dejó de aparecer con las guerras de unificación de 1869. Hoy se puede decir que es una época que Stein abarcó con una mirada en 1852. Formulada en una sola frase, su tesis fundamental decía que Prusia no era capaz de tener una constitución —entendida en el sentido occidental—, pero que todos los obstáculos históricos para una constitución prusiana empujan hacia su superación en una constitución alemana. Así pues, se trata de un pronóstico estructural, cuya corrección demostraron los años de 1860 a 1871: tan poco previsibles eran los tortuosos caminos por los que Bismarck se vio obligado a caminar como presidente del gobierno prusiano durante esta década.

El trabajo de Stein sobre Prusia es un apéndice de su gran *Historia del movimiento social en Francia,* que había publicado dos años antes, en 1850. El lazo ideológico de unión se encuentra en el último capítulo de la introducción teórica, donde Stein midió la capacidad de resistencia de las deducciones analógicas entre Francia y Alemania.[12] Aquí formuló la diferencia decisiva entre las dos naciones y sus modos de movimiento. La simple teoría de las etapas, que construyó una línea forzosa desde el ordenamiento estamental, pasando por el movimiento liberal hasta el movimiento social, estaba obstaculizada en Alemania por la cuestión nacional que en Francia se había resuelto hacía tiempo. El resultado paradójico, según resumía Stein la experiencia alemana de la revolución del 48, era que ambas direcciones, la liberal y la social, se paralizaron recíprocamente —con lo que Stein tenía más razón de la que él podía sospechar—. El elemento social y el de la libertad social se entorpecieron mutuamente y fueron cómplices de la reacción. Por eso, en 1852 siguió diciendo Stein que en los tiempos venideros el movimiento político nacional refrenaría todas las cuestiones sociales para hacerlas resaltar tras

11. Lorenz von Stein: «Zur preussischen Verfassungsfrage», en *Deutsches Vierteljahrschrift,* 1852; reimpresión 1940 (sobre ésta, véase Carl Schmitt: «Die Stellung Lorenz von Steins in der Geschichte des 19. Jahrhunderts», en *Schmollers Jahrbuch,* 1940, pág. 641 sigs.) y reimpresión en Darmstadt, 1961, que es la que se emplea aquí.
12. Lorenz von Stein: *Gesch. d. soz. Bew.,* I pág. 139 sigs.

consumar la unificación —como se sabe que sucedió—. Éste era el horizonte previsible dentro del que Stein pretendía responder la cuestión específica de la constitución prusiana.

En una consideración previa de la unidad nacional, Stein no se sometió precipitadamente a deducciones analógicas que pudieran imponérsele, lo que lo diferencia de la mayoría de los ciudadanos nacional-liberales, ni partió de esperanzas patrióticas que interpretaran el presente desde un futuro cualquiera, ni de la fijación del fin del Estado de derecho, que él consideraba deseable, pero se guardaba de la *confusión entre lo correcto en abstracto y lo posible en la práctica.*[13] Stein preguntaba por los presupuestos concretos de una constitución, por las condiciones de su posibilidad, *pues el derecho constitucional no surge a partir del derecho de las leyes, sino del derecho de las situaciones.*[14] Considerado de este modo, el modelo parlamentario, tomado en sí mismo, no le proporcionaba una garantía suficiente para su instauración. Por eso sería gratuito tildarlo de falta de liberalidad sólo porque ha puesto de manifiesto verdades desagradables, ante las que él hubiera sido el último en no sentirlas como desagradables. Pero Stein pensaba de forma histórica, no utópicamente; por el hoy conocido, dedujo el mañana posible; pasó desde el diagnóstico al pronóstico y no al revés. *A menos que también aquí se confirme la vieja experiencia de que los hombres prefieren no tener razón según el orden acostumbrado de las ideas, a tenerla en un orden inusual.*[15]

Aunque en lo sucesivo se bosquejan los factores del diagnóstico de Stein, no por ello se desenlaza la urdimbre de su argumentación ni se pueden enredar las explicaciones históricas, *ex post,* de la producción teórica de Lorenz von Stein. Su trabajo sigue siendo tan único en su género como el tema que él planteó.

Stein no vaticinó el conflicto militar que anticiparía el pretexto para la crisis constitucional prusiana y que habría de resolverse, sobre todo, en la unidad alemana. Pero sí previó *que donde constitución y gobierno entran mutuamente en una lucha seria, el gobierno se impone invariablemente a la constitución.*[16] Stein analizó las contradicciones ideológicas del sistema constitucional con una precisión asombrosa sin negarle a este sistema su viabilidad histórica. Inclu-

13. Lorenz von Stein: *Verfassungsfrage,* pág. 24.
14. *loc. cit.* pág. 36.
15. *loc. cit.* pág. 4.
16. *loc. cit.* pág. 35.

yó la constitución prusiana de 1850 bajo el concepto de «pseudoconstitucionalismo». Aquí la oposición no se sentaría en el parlamento, sino más bien el parlamento en la oposición; aquí el gobierno formaría su partido y no sería un partido el que formara el gobierno. Éstos eran enunciados estructurales universales que, desde 1815, podrían basarse también en la pasada Revolución francesa. Pero él definió el caso de un conflicto en Prusia como una *disputa sin árbitro*[17] en la que la representación popular habría sido derrotada.

¿Qué razones puso Stein en juego para hacer posible un pronóstico presentado de forma tan apodíctica? Un pronóstico que atravesó el horizonte de esperanza del movimiento liberal y que se colocó transversalmente al curso progresivo de las etapas, curso que alentaba las esperanzas de los ciudadanos entusiastas.

Desde tres presupuestos cuestionó Stein una constitución parlamentaria fuerte y sostenida por la sociedad: desde un presupuesto histórico, desde otro de economía política y desde uno social. Ninguna de estas tres condiciones consideraba que existieran en Prusia.

1. En Prusia faltaba por completo el presupuesto histórico, una tradición de ser Estado que en Occidente había demostrado su fuerza integradora en el camino hacia la formación de una nación. Prusia, una formación territorial no concluida, que carecía del núcleo histórico de una representación popular, debía su surgimiento más bien al ejército del rey y a la administración del Estado. *Así, es el gobierno el que representaba casi exclusivamente el elemento conformador del Estado así como de su sostenimiento en Prusia*[18] Con esta formulación, Stein asume un lugar común del funcionariado prusiano que, desde las grandes reformas, consideró asegurada la unidad del Estado mediante la unidad de la administración.[19] No es que Stein profesara grandes simpatías por la «burocracia pululante», pero tuvo en cuenta su autoconciencia y su organización: cualquier representación popular que no se hubiera anticipado históricamente sólo podía ser concebida por la administración prusiana como «participación» en el Estado que había que fomentar o dosificar. El camino hacia la soberanía popular apenas podía pasar por la administración.

Por otra parte, la antigua tradición del Estado conducía, en último término, a la vía parlamentaria en aquellos lugares en los que

17. *loc. cit.* pág. 30.
18. *loc. cit.*, pág. 12.
19. Véase las pruebas en mi libro sobre *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart, 1975, 2.ª edic., pág. 258 sigs. passim.

se había conservado, como al este del Elba. En su época, Hardenberg fue alejado de la constitucionalización, porque cada paso en esta dirección fortalecía los antiguos estamentos que, una vez establecidos en la totalidad del Estado, habían recortado las reformas tendentes a crear los presupuestos económicos de una constitución. Los estamentos formaron allí donde perduraban con mayor fuerza, en su órbita, un sistema estanco que cortaba la formación de una sociedad civil en la región.

A través de las elecciones de distrito, controlaban indirectamente muchas de las pequeñas ciudades con autonomía administrativa y en la llanura, al este, dominaban de forma más o menos legal a cerca de la mitad de la población. Por esto, Stein diagnosticó correctamente en un doble sentido: la tradición de los antiguos estamentos no sólo no fomentaba la formación de una sociedad libre, sino que la impedía. La revolución proporcionó la prueba. Apenas algún latifundista alcanzó la Asamblea Nacional mediante las elecciones generales, pero desde las posiciones obtenidas en el ejército podían avanzar hacia la contrarrevolución y volver a instaurar la antigua organización en distritos.

2. Era mucho menos terminante discutir la capacidad de Prusia para tener una constitución si se consultaban los datos de la economía política. En esta área la administración prusiana había perseverado desde la reforma de toda política interior reaccionaria, casi imperturbablemente y hasta la obstinación, en la consecución de los objetivos de la economía liberal, no siendo irrelevante la dura lucha que mantuvimos contra las posiciones de los antiguos estamentos en la ciudad y en el campo. La administración había promovido formas de economía libre que relativizaban la contraposición entre el Este y el Oeste y que implicaron reglamentaciones cada vez más generales. Desde el final de los años treinta abundaron las leyes universales: en 1838 se promulgó la ley de ferrocarriles; en 1839 la de defensa para impedir el trabajo de los niños; en 1842-1843, siguieron las leyes de los habitantes, de los mendigos y de los pobres; en 1843, la reglamentación de las sociedades anónimas; en 1844, la oficina de comercio; en 1845, el código industrial general y, finalmente, poco antes de la revolución, la fundación general de las cámaras de comercio. Desde la perspectiva de la política económica, la administración prusiana había creado, sin duda, las condiciones que disponían al *homo oeconomicus* para una participación en el ejercicio político del poder. Como dijo Stein, *de aquí que la representación popular tenga en la vida buena del pueblo un presupuesto suficiente,*

incluso ahí donde renunciáis al fundamento de la justificación histórica.[20]

Igualmente, Stein no vio que en 1852 llegara la victoria, a la larga ineludible y necesaria, de la representación popular sobre la administración. Para ello, se refiere al mayor adelanto de la administración prusiana, la Unión Aduanera. En aquel momento había entrado precisamente en una grave crisis. Stein tuvo por imposible que la administración pudiese desprenderse de su obra, cuando se trataba de impedir que la contraposición de los intereses en el interior de Prusia golpeara sobre la comprometida unidad económica de toda Alemania. En esto también tuvo razón Stein, pues su pronóstico estructural se cumplía de acuerdo con los umbrales de dificultad que él indicó: en 1868 se reunió por primera vez la representación convocada en toda Alemania: era el parlamento de Aduanas, la preparación del Reichstag.[21] Las dificultades comparativamente pequeñas se cargaron sobre el área puramente económica: fueron apartadas en primer lugar.

Stein vio en las condiciones sociales las verdaderas dificultades para una representación popular fuerte en suelo prusiano. Esto nos conduce al tercer y definitivo punto de vista que él introdujo. Como es conocido, Lorenz von Stein subdividió la historia moderna en la que se descomponía lentamente la vieja *societas civilis*, según la contraposición entre Estado y sociedad: de qué tipo era esta pareja de conceptos que se mostraba en la aplicación a la cuestión de la constitución prusiana —se trataba, dicho de forma exagerada, de un principio heurístico, más que de factores reales palmarios—. Según su teoría, cada clase dirigente tendía a una sociedad en la que se desarrollara una constitución política para usarla como instrumento de dominio de las clases bajas. Consideró tan fundamental el carácter condicionado del derecho público y social respecto a los movimientos sociales que incluso consideró que mostrarlo era *la meta última de cualquier historiografía verdadera.*[22]

El resultado con el que dio Stein al aplicar sus premisas teóricas a la realidad prusiana era suficientemente desconcertante. Afirmó *que este Estado apenas tiene un ordenamiento social propio y éste es el auténtico sentido de lo que se oye con frecuencia: que no existe*

20. Lorenz von Stein: *Verfassunsfrage*, pág. 14.
21. E. R. Huber: *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Stuttgart, 1963, III pág. 635.
22. Lorenz von Stein: *Gesch. d. soz. Bew.*, I pág. 149.

un pueblo prusiano.[23] La antinomia ente «Estado y sociedad» no es procedente, pues, en el sentido habitual de aquella época, articulado en la coordinación correspondiente entre parlamento y gobierno, en el campo de las tensiones entre el principio monárquico y la soberanía popular. Que la *desavenencia* interna *descansa en los prusianos,* lo encontró Stein no en la disputa habitual, entre el Estado político y la sociedad burguesa que se prohíben mutuamente entrar en conflicto. La desavenencia de Prusia se basa, más bien, en la carencia de aquella sociedad homogénea que habría podido conseguir su expresión adecuada en una constitución política. Considerado de este modo, el conflicto constitucional se convertiría en un epifenómeno de una situación conflictiva de otra índole, como sería la de un Estado que ha de organizar una sociedad heterogénea y cambiante. Esta conclusión resulta tan extraña como sorprendente.

Era totalmente obvio que la Prusia de entonces no presentaba una unidad ni territorial, ni confesional, ni jurídica, ni lingüística. Stein tuvo en consideración todos estos factores, pero su auténtico problema apuntaba hacia la estructura social. Dentro de ella se tenía que marcar un ordenamiento que comportara organización, pues, de otro modo la constitución no dejaría de ser más que una «pseudoconstitución». Por eso, Stein investigó los hechos jurídicos que aseguraban, *de facto,* en Prusia una sociedad de economía libre. De acuerdo con su teoría ontológico-histórica buscó los elementos perdurables de un orden económico en su distribución de los bienes —como si considerara que una nación política no está condicionada por la raza, nacionalidad o lengua, sino, en primer lugar, por el *ordenamiento social peculiar de la población*—.[24] Con estas cuestiones estructurales generales, pretendía determinar el lugar histórico único de Prusia dentro del gran movimiento moderno. Y alcanzó el resultado de que la articulación y diversidad social de la sociedad prusiana no indicaban una homogeneidad suficiente como para poder fundar y sostener una constitución parlamentaria.

La teoría de Stein reveló su riqueza al mostrar la peculiaridad del Estado prusiano mediante las deficiencias de un concepto ingenuo de sociedad. En otras expresiones de Stein, Prusia tenía una sociedad económica, pero no una sociedad civil. Para explicar esto, permítase una breve referencia a la burguesía prusiana, presunto soporte de aquel ordenamiento en el que el derecho constitucional y la estructura social hubieran debido ajustarse uno a otro.

23. Lorenz von Stein: *Verfassugsfrage,* I pág. 23.
24. *loc. cit.,* pág. 21.

A causa del desarrollo social del siglo XIX, la burguesía prusiana estaba socialmente desunida y políticamente mediatizada. Una gran parte, financieramente poderosa y con iniciativas, se desplazó al estamento abierto de los latifundistas. A mediados del siglo ya tenían en su poder más del 40 % de lo que antes fueron propiedades de la nobleza. Una vez en el campo, estos *homines novi* fueron absorbidos por la nobleza, a más tardar después de una generación. Con otras palabras: la nobleza no había perdido ni sus privilegios, ni su primacía. Las reformas agrarias liberales resultaron suficientes en su momento para fortalecer a los antiguos estamentos a costa de la burguesía en ascenso. Otra parte, especialmente de la burguesía culta, entró al servicio del Estado. La cantidad de exenciones que encadenaban a los funcionarios medios e intermedios al Estado se había suprimido en 1848, pero convertirse en miembro de la administración seguía significando tener participación en derechos de dominio cuasi estamentales. El funcionariado constituía el último nivel en el que coincidían funciones sociales y de Estado; también aquí se fusionaron la burguesía y la nobleza a costa de los primeros. Dependiendo del prestigio social de este estrato intelectual que en 1848 colocó en Berlín a cerca del 60 % de los diputados, los burgueses específicos, los empresarios y comerciantes estaban situados en una zona política en sombras sin que se tomara en consideración a sus representantes significativos ni su poder económico. La burguesía prusiana de 1848 era lo suficientemente homogénea para iniciar una revolución, pero no para ganarla.[25]

Por muy diferenciada que fuese esta imagen, la pregunta de Stein acerca del reparto de la propiedad y de la correspondiente articulación social para juzgar acerca de la capacidad de tener una constitución por parte de una sociedad cayó en el olvido. La sociedad heterogénea aún no estaba capacitada en sí misma para tener una constitución adecuada a ella.

Ahora ya se puede entender por qué Stein definía el Estado no sólo como de clases e intereses, sino también como una magnitud histórica sui géneris. Se trata del doble aspecto que lo capacitaba para describir la realidad constitucional del Estado prusiano, lo que es más, para prever el conflicto constitucional y su salida. Sólo ésto debiera ya impedirnos acusar a Stein de inconsecuencia metódica a causa de su concepción idealista y subjetivamente normativa de la monarquía social. La historicidad de su pensamiento estaba in-

25. Para más detalles véase el libro citado en la nota 19.

cluida en la limitación de enunciados de condiciones estructurales y en el análisis de factores únicos.

El hecho de que el Estado prusiano, en especial en los años cincuenta, representara deseos especialmente corporativos y rigurosos intereses de clase no le impidió ser más que un Estado de intereses, considerando que los estratos sociales se habían roto en diversas ocasiones. Que impulsara en la política económica el cambio, desde el orden estamental a la sociedad de clases, caracteriza su modernidad. En cierto modo, incluso fue el proletariado no estamental el que, según su situación social cuando no según su conciencia, configuró de oeste a este el primer estrato homogéneo de la sociedad prusiana. Así, el Estado se convirtió *nolens volens* en responsable del problema social, cuyo dominio político esperaba Stein, sobre todo en la época posterior a la fundación del Reich. A partir de ahí ya no existió ningún problema específicamente prusiano, sino una nueva sociedad industrial y una constitución para toda Alemania, con cuya demanda y vaticinio termina el escrito de Stein.

Lorenz von Stein fue el primero que estudió teóricamente el conflicto constitucional prusiano y su solución en un Reich alemán y, por cierto, no como programa de una política nacional alemana, sino como la vía de la posibilidad política condicionada social y económicamente. Su pronóstico de las condiciones era lo suficientemente elástico como para localizar no un momento del tiempo o una forma constitucional, pero sí los obstáculos y los grados de urgencia que se iban a presentar en el futuro.

Ahora bien, en absoluto se debe —ni tampoco se puede— comprobar la corrección de los análisis steinianos desde una realidad que se ha presentado con posterioridad. Esa correción era también contingente en muchos aspectos. Bismarck sigue siendo el individuo único sin cuya peculiaridad la unificación no se hubiera realizado de la manera que sucedió. Que el pronóstico de Stein se ajustara a la realidad nos indica, más bien, la claridad histórica de su teoría: delimita lo imposible y abre la perspectiva de la realidad histórica, en la que *las relaciones existentes significan siempre algo distinto y más extenso de lo que son.*[26]

26. Lorenz von Stein: *Verfassungsfrage*, pág. 35.

SEGUNDA PARTE

SOBRE LA TEORÍA Y EL MÉTODO DE LA DETERMINACIÓN DEL TIEMPO HISTÓRICO

V

HISTORIA CONCEPTUAL E HISTORIA SOCIAL

Según una conocida frase de Epicteto, no serían los hechos los que conmueven a los hombres, sino las palabras sobre esos hechos.[1] A pesar de la alusión estoica de no dejarse irritar por las palabras, la contraposición entre «pragmata» y «dogmata» tiene muchos más niveles de lo que permite la referencia moral de Epicteto. Nos recuerda la fuerza propia de las palabras, sin cuyo uso nuestro obrar y sufrir humanos apenas serían experimentables y, con seguridad, no serían comunicables. La frase de Epicteto se sitúa en la larga tradición que, desde antiguo, se ocupa de la relación entre palabra y cosa, espíritu y vida, conciencia y ser, lenguaje y mundo. Quien se adentre en la relación entre la historia conceptual y la social se encuentra también bajo la presión de la reflexión de esta tradición. Se introduce rápidamente en el ámbito de premisas teóricas que se han de tener como objetivo desde la praxis de la investigación.[2]

A primera vista, la coordinación entre la historia conceptual y la historia social parece leve, o al menos difícil. La primera de estas disciplinas se ocupa, en primera línea, de textos y de palabras, mientras que la segunda sólo precisa de los textos para derivar de ellos estados de cosas y movimientos que no están contenidos en los textos mismos. Así, por ejemplo, la historia social investiga las formaciones sociales o formas de organización constitucional, las relaciones entre grupos, capas, clases, cuestiona las relaciones de los sucesos apuntando a estructuras a medio o largo plazo y a su transforma-

1. Epicteto: *Encheiridion*, c. V.

2. Las siguientes reflexiones se basan en el trabajo de redacción del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 6 vols. Stuttgart, vol. 1 1972, vol. 2 1975, compilado por Otto Bruner, Werner Conze y Reinhart Koselleck. Para completar los puntos de vista que aparecen a continuación remitimos a la Introducción del Diccionario. Sobre la recepción y el estado actual de la investigación de la historia conceptual —no sólo como disciplina histórica— véase el artículo del mismo nombre de H.G. Meier en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, comp. por Joachim Ritter, vol. 1, Basilea-Stuttgart, 1971, págs. 788-808.

ción, o aporta teoremas económicos, en virtud de los cuales se indagan acontecimientos individuales o resultados de la acción política. Los textos y las situaciones correspondientes a su aparición sólo tienen aquí un carácter indicativo. Por otra parte, están los métodos de la historia conceptual, que proceden del ámbito de la historia de la terminología filosófica, de la filología histórica, de la semasiología y de la onomasiología, y cuyos resultados, comprobados una y otra vez mediante exégesis de los textos, se vuelven a llevar a éstos.

Ahora bien, una primera contraposición de este tipo es sólo superficial. Las introducciones metódicas muestran que la relación entre la historia conceptual y la social es más compleja y no permite que una disciplina sea reducible a la otra. La situación en los ámbitos de los objetos de ambas disciplinas lo demuestra. No existe ninguna sociedad sin conceptos en común y, sobre todo, no hay unidad para la acción política. Al contrario, nuestros conceptos se basan en sistemas sociopolíticos que son mucho más complejos que su mera concepción como comunidades lingüísticas bajo determinados conceptos rectores. Una «sociedad» y sus «conceptos» se encuentran en una relación de tensión que caracteriza igualmente a las disciplinas científicas de la historia que se subordinan a aquéllos. Hay que intentar clarificar la relación entre ambas disciplinas en tres planos:

1. En qué medida la historia conceptual sigue el método histórico-crítico clásico, pero contribuye con una elevada selectividad a concebir los temas de la historia social. Aquí ayuda subsidiariamente el análisis de los conceptos de la historia social.
2. En qué medida la historia conceptual representa una disciplina autónoma con una metodología propia, cuyo contenido y alcance hay que determinar de forma paralela a la historia social, pero solapándose de forma contrapuesta.
3. En qué medida la historia conceptual contiene una pretensión genuinamente teórica que no puede ser realizada más que de forma insuficiente por la que desempeña la historia social.

Para las reflexiones que siguen son válidas dos limitaciones: que no se trata de historia del lenguaje, ni siquiera como parte de la historia social, sino de la terminología sociopolítica que es relevante para el acopio de experiencias de la historia social. Además, dentro de esta terminología y de sus numerosas expresiones, se destacan especialmente conceptos cuya capacidad semántica es más amplia que la de

«meras» palabras de las que se usan generalmente en el ámbito sociopolítico.[3]

I. *Método de la historia conceptual e historia social*

Citaremos un ejemplo para mostrar las implicaciones crítico-históricas de una historia conceptual como ayuda necesaria para una historia social. Procede de la época de la Revolución francesa y de la incipiente revolución industrial, es decir, de un ámbito que abrió nuevas perspectivas para el nacimiento de la sociología y de los problemas sociohistóricos.

En su conocido Memorándum de septiembre del año 1807, Hardenberg diseñó las líneas rectoras para la reorganización del Estado prusiano. Todo el Estado debía reorganizarse social y económicamente según las experiencias de la Revolución francesa. Por eso Hardenberg manifestó: *Una jerarquización racional que no privilegie a una clase frente a otra, sino que asigne su lugar a los ciudadanos de todos los estamentos según ciertas clases es una de las verdaderas y nada superficiales necesidades de un Estado.*[4] Para comprender tal frase programática respecto a la futura política de reformas de Hardenberg, se necesita una exégesis crítica de las fuentes que subdivida especialmente los conceptos contenidos en ella. Que la diferencia tradicional entre necesidades «verdaderas» y «superficiales» le fue transferida al «Estado» por el orden estamental era una forma de ver las cosas que se hizo corriente tras apenas medio siglo y en la

3. Una reelaboración clara y bibliográficamente fundamental de la semántica política se encuentra en Walther Dieckmann: *Sprache in der Politik. Einführung in die Pragmatik und Semantik der politischen Sprache*, Heidelberg, 1969. Especialmente para el método y la teoría hay que mencionar a Richard Koebner: «Semantics and Historiography», en *Cambridge Journal* 7 (1953); Mario A. Cattaneo: «Sprachanalyse und Politologie», en *Methoden der Politologie*, comp. por Robert H. Schmidt, Darmstadt, 1967; y también Louis Girard: «Histoire et lexicographie», en *Annales* 18 (1963), una conversación con Jean Dubois: *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*, París, 1962. Próximamente también *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, comp. por R. Koselleck, Stuttgart, 1978.

4. Georg Winter (edit.):*Die Reorganisation des Preussischen Saates unter Stein und Hardenberg*, 1a. parte, vol. 1, Leipzig 1931, pág. 316. Sobre el contexto sociohistórico de la interpretación véase mi libro *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, (Industrielle Welt, vol. 7), Stuttgart 1967, pág. 158, 190 sig. y el excursus II para la definición del concepto de ciudadano y otros términos similares.

que no vamos a entrar aquí. Por lo pronto, resulta sorprendente que Hardenberg contrapusiera los derechos verticales de los estamentos a una articulación horizontal de clases. De ese modo el ordenamiento estamental se valora peyorativamente por implicar el favorecimiento de un estamento frente a otro, mientras que todos los miembros del estamento deben ser ciudadanos y, por eso, iguales. Según esta frase, siguen siendo también, en tanto que ciudadanos, miembros de un estamento, pero sus funciones deben definirse coordinadamente «según ciertas clases» y no según los estamentos, por lo que ha de formarse, del mismo modo, una jerarquización racional.

Dicha frase, cuajada de alusiones sociopolíticas, ocasiona, desde una perspectiva puramente lingüística, no pocas dificultades de comprensión, aun cuando se escape la referencia política a causa de la ambigüedad semántica. En el lugar de la sociedad estamental tradicional hay que colocar una sociedad de ciudadanos (formalmente iguales en derechos) cuya pertenencia a clases (que hay que definir económica y políticamente) hace posible una nueva jerarquización (estatal).

Es claro que el sentido exacto sólo se puede desprender del contexto de todo el Memorándum, pero también hay que deducirlo de la situación del autor y de los destinatarios, además de que habrán de considerarse la situación política y las circunstancias generales de la Prusia de entonces, así como, finalmente, habrá de comprenderse el uso lingüístico del autor, de sus contemporáneos y de la generación que le precedió, con los que participaba en una comunidad lingüística. Todas estas cuestiones corresponden al método histórico-crítico tradicional, más concretamente al método histórico-filológico, aun cuando surjan preguntas que no pueden responderse solamente con este método. Todo esto afecta especialmente a la estructura social de lo que entonces era Prusia y no puede ser abarcado suficientemente sin un abanico de preguntas económicas, politológicas y sociológicas.

Como nuestro planteamiento se circunscribe especialmente a la investigación de los conceptos que aparecen en la frase citada, nos proporciona una ayuda decisiva para comprender cómo plantear y responder cuestiones sociohistóricas más allá de esta frase. Si se pasa desde el sentido de la frase misma a la clasificación histórica de los conceptos que se usan en ella como «estamento», «clase» o «ciudadano», se muestra rápidamente cuáles son las diferentes capas de la economía de la experiencia de la época que entran en esta frase.

Cuando Hardenberg habla de ciudadanos utiliza un *terminus tech-*

nicus que acababa de ser acuñado, que no se usaba aún legalmente en el derecho común prusiano y que indicaba una alusión polémica contra la antigua sociedad estamental. Se trata aún de un concepto combativo que se dirige contra la desigualdad jurídica estamental, aunque no existía en ese momento un derecho civil que le atribuyera derechos políticos a un ciudadano prusiano. La expresión era actual, tenía gran porvenir, indica un modelo de constitución a realizar en lo sucesivo. En torno al cambio de siglo, el concepto de estamento entrañaba muchísimas líneas de significación de tipo político, jurídico, económico y social, de modo que desde la propia palabra no se deriva una coordinación unívoca. Como Hardenberg pensó conjuntamente estamento y favoritismo, introdujo críticamente los privilegios tradicionales de los estamentos superiores al pronunciar, en este contexto, su concepto contrario, «clase». El concepto «clase» también entrañaba entonces una variedad de significados que, en determinados momentos, se solapaban con los de «estamento». Siempre se puede decir del uso del lenguaje de la burocracia que se hacía en Alemania y especialmente en Prusia que entonces se definía una clase más por criterios económicos y de derecho administrativo, que por criterios políticos o simplemente por el estamento en el que se nace. En este contexto hay que tomar en consideración la tradición fisiocrática dentro de la cual fueron redefinidos los antiguos estamentos, por vez primera desde criterios económicos funcionales: empresa en la que Hardenberg participó desde la perspectiva del liberalismo económico. El uso de «clase» muestra que aquí se está poniendo en juego un modelo social que apunta hacia el futuro, mientras que el concepto de estamento se vincula a una tradición de siglos de antigüedad, se vincula a estructuras como las que acaban de volver a ser legalizadas en el código civil, que mostraban sus ambivalencias y también su desgarro en la estructura estamental, así como su necesidad de reforma. La extensión del espacio semántico de cada uno de los conceptos centrales que se han utilizado pone de manifiesto una alusión polémica referida al presente, un componente planetario de futuro y elementos permanentes de la organización social procedentes del pasado, cuya coordinación específica confiere sentido a esta frase. En la especialización temporal de la semántica está ya decidida la fuerza histórica del enunciado.

Dentro de la exégesis de los textos, la consideración sobre el uso de conceptos sociopolíticos, la investigación de sus significados, alcanza un rango sociohistórico. Los momentos de la permanencia, del cambio y de la futuridad contenidos en una situación política con-

creta quedan comprendidos en la adquisición del lenguaje. Así, se tematizan ya —hablando aún genéricamente— los estados sociales y sus cambios.

Aún queda una cuestión que es igualmente relevante desde la historia conceptual y desde la social: desde cuándo se pueden usar conceptos tan rigurosos como los de nuestro ejemplo como indicadores de cambios sociopolíticos y de profundidad histórica. Para el ámbito de la lengua alemana se puede mostrar que desde 1770, aproximadamente, surgieron una gran cantidad de nuevos significados para palabras antiguas y neologismos que modificaron, junto con la economía lingüística, todo el ámbito social y político de la experiencia y fijaron un nuevo horizonte de esperanza. Sin plantear aquí la cuestión acerca de la prioridad «material» o «conceptual» en el proceso de las modificaciones, el resultado sigue siendo suficientemente sugerente. La lucha por los conceptos «adecuados» alcanza actualidad social y política.

También nuestro autor, Hardenberg, concedió gran valor a las diferencias conceptuales, aferrándose a reglas gramaticales como las que corresponden a la ocupación cotidiana de los políticos desde la Revolución Francesa. Así, trataba a los terratenientes nobles hablándoles como a notables, por escrito como «hacendados», mientras no se recataba en recibir correctamente a los representantes de los estamentos departamentales como diputados corporativos. Su contrincante Marwitz se indignaba porque *debido al cambio de denominación confundirían también los conceptos y enterrarían la antigua constitución de Brandenburgo.* En su conclusión final, Marwitz pasó todo ello por alto a sabiendas de que Hardenberg utilizaba, de hecho, conceptos nuevos abriendo así una lucha por las denominaciones de la nueva articulación social que en los años siguientes se extendería a toda la correspondencia entre los antiguos estamentos y la burocracia. Ciertamente, Marwitz reconoció con toda claridad que la pretensión de legalidad que se trataba de defender iba adherida a la denominación de su organización estamental. Por eso desautorizó una delegación de su propio estamento ante el canciller, porque se la habían solicitado como «habitante» de la Marca de Brandenburgo. Podían hacer esto mientras se hablara *de asuntos económicos. Pero si se hablaba de nuestros derechos, entonces una palabra —habitante— destruía la finalidad de la misión.*[5] Así, precisamente

5. Friedrich Meusel (comp.): *Friedrich August Ludwig von der Marwitz*, 3 vols., Berlín, 1908-1913, vol. II, 1, pág. 235; vol. II, 2, pág. 43.

por consideraciones económicas, Marwitz ya no acompañó a los miembros de su estamento a hacer las gestiones oportunas. Éstos buscaron traducir sus derechos (privilegios) políticos en ventajas económicas.

La lucha semántica por definir posiciones políticas o sociales y en virtud de esas definiciones mantener el orden o imponerlo corresponde, desde luego, a todas las épocas de crisis que conocemos por fuentes escritas. Desde la Revolución francesa, esta lucha se ha agudizado y se ha modificado estructuralmente: los conceptos ya no sirven solamente para concebir los hechos de tal o cual manera, sino que se proyectan hacia el futuro. Se fueron acuñando progresivamente conceptos de futuro, primero tenían que pre-formularse lingüísticamente las posiciones que se querían alcanzar en el futuro, para poder establecerlas o lograrlas. De este modo disminuyó el contenido experiencial de muchos conceptos, aumentando proporcionalmente la pretensión de realización que contenían. Cada vez podían coincidir menos el contenido experiencial y el ámbito de esperanza. Se corresponden con esto las numerosas denominaciones acabadas en ismo, que sirvieron como conceptos colectivos y de movimiento para activar y reorganizar a las masas, permanentemente desarticuladas. El margen de aplicación de tales expresiones se extiende —al igual que sucede todavía hoy— desde las expresiones hechas hasta los conceptos definidos científicamente. Sólo hay que recordar «conservadurismo», «liberalismo» o «socialismo».

Desde que la sociedad entró en el movimiento industrial, la semántica política de los conceptos referidos a dicho movimiento proporciona una clave de comprensión sin la que no se podrían concebir hoy los fenómenos del pasado. Piénsese sólo en el cambio de función y de significado del concepto «revolución» que ofreció, en primer lugar, una fórmula paradigmática del posible retorno de los acontecimientos, que después se reformuló como un concepto límite desde la filosofía de la historia y como concepto político de acción y que —para nosotros— es un indicador de los cambios estructurales.[6] En este caso, la historia conceptual se convierte en una parte integrante de la historia social.

De todo esto se deriva una exigencia metódica mínima: que hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado.

6. Véase pág. 76 sigs.

De este modo, la clarificación conceptual de los términos que hemos citado antes a modo de ejemplo, estamento, clase, hacendado, propietario, lo económico, habitante y ciudadano, corresponde a los presupuestos para poder interpretar el conflicto entre los grupos burocráticos reformistas y los hidalgos prusianos. Precisamente, el hecho de que los adversarios coincidieran en sus historias personales y se les considerara sociográficamente hace tanto más necesario que se clarifiquen semánticamente los frentes político y social de este estrato para poder captar perspectivas o intereses ocultos.

Así pues, la historia conceptual es en primer lugar un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social o políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social o político. Es obvio que una clarificación histórica de los conceptos que se usan en cada momento tiene que recurrir no sólo a la historia de la lengua, sino también a datos de la historia social, pues cualquier semántica tiene que ver, como tal, con contenidos extralingüísticos. En esto se basa su precaria situación limítrofe en las ciencias del lenguaje,[7] así como la enorme ayuda que presta a la historia. En el paso a través de la serie de explicaciones de los conceptos se concretan enunciados del pasado, y se ponen a la vista en su formulación lingüística los estados de cosas o relaciones del pasado a los que se aspira de una forma tanto más clara para nosotros.

II. *La historia conceptual como disciplina y la historia social*

Al haber acentuado hasta ahora sólo el aspecto de la crítica de las fuentes en la determinación de un concepto como ayuda para cuestiones de la historia social, se ha efectuado una reducción de lo que es capaz de proporcionar una historia conceptual. Su pretensión metódica circunda, más bien, todo un ámbito propio que se encuentra en una estimulante tensión mutua respecto a la historia social. Considerado desde un punto de vista historiográfico, la especialización en la historia conceptual tenía no poca influencia en los planteamientos de la historia social. Primero comenzó como crítica a la transferencia desapercibida al pasado de expresiones de la vida social del

7. Véase Noam Chomsky: *Aspekte der Syntax-Theorie*, Francfort/Main, 1965, pág. 202 sigs.

presente y ligadas a la época;[8] en segundo lugar, pretendió una crítica a la historia de las ideas, en tanto que éstas se mostraban como baremos constantes que sólo se articulaban en diferentes configuraciones históricas sin modificarse esencialmente. Ambos impulsos condujeron a una precisión de los métodos, por cuanto en la historia de un concepto se comparan mutuamente el ámbito de experiencia y el horizonte de esperanza de la época correspondiente, al investigar la función política y social de los conceptos y su uso específico en este nivel —dicho brevemente, en tanto que el análisis sincrónico tematiza conjuntamente la situación y la época.

Tal procedimiento se encuentra con la exigencia previa de traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual. Toda historia conceptual o de las palabras procede, desde la fijación de significados pasados, a establecer esos significados para nosotros. Por ser un procedimiento reflexionado metódicamente por la historia conceptual, el análisis sincrónico del pasado se completa diacrónicamente. Es una exigencia metódica de la diacronía la de redefinir científicamente para nosotros la clasificación de los significados pasados de las palabras.

Esta perspectiva metódica se transforma consecuentemente a lo largo del tiempo y también respecto al contenido, en una historia del concepto que se ha tematizado. Al liberar a los conceptos en el segundo paso de una investigación, de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto. Únicamente en este plano se eleva el método histórico-filológico a historia conceptual, únicamente en este plano la historia conceptual pierde su carácter subsidiario de la historia social.

No obstante, aumenta el rendimiento de la historia social. Precisamente, al estar ajustada la óptica de forma estrictamente diacrónica a la permanencia o al cambio de un concepto, se acrecienta la relevancia sociohistórica de los resultados. ¿Hasta dónde se ha conservado el contenido pretendido o supuesto de una misma palabra? ¿Cuánto se ha modificado lo que, con el transcurso del tiempo, incluso el sentido de un concepto ha sido víctima de un cambio histórico? Sólo diacrónicamente se pueden percibir la permanencia y la

8. Ernst Wolfgang Böckenförde: «Die deutsche Verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder», (*Schriften zur Verfassungsgeschichte*, vol. 1) Berlín, 1961.

fuerza de validez de un concepto social o político junto con las estructuras que le corresponden. Las palabras que se han mantenido, tomadas en sí mismas, no son un indicio suficiente de que las circunstancias hayan permanecido igual. Así, la palabra «ciudadano» sufre una ceguera de significado aun pronunciándose del mismo modo, a no ser que se investigue esa expresión en su cambio conceptual: desde el ciudadano (de la ciudad) en torno al 1700, pasando por el ciudadano (del Estado) alrededor de 1800, hasta el ciudadano (no proletario) de 1900, por mencionar sólo una imagen tosca.

«Ciudadano» fue un concepto estamental en el que se reunían de forma indiferenciada determinaciones jurídicas, políticas, económicas y sociales, determinaciones que llenaban de otro contenido los restantes conceptos del estamento.

A finales del siglo XVIII ya no se definió al ciudadano en el derecho común mediante la enumeración de criterios positivos (como si aún estuviera en proyecto), sino negativamente como no perteneciente a los estamentos de los campesinos o de la nobleza. De este modo, participó *per negationem* de una pretensión de mayor generalidad que le fue aportada por el concepto de «ciudadano» (del Estado). Del mismo modo se alcanzó la negación de la negación, cuando en 1848 el ciudadano (del Estado) se hizo cargo de sus derechos políticos enunciados positivamente, derechos que antes sólo había disfrutado como «habitante» y partícipe de una sociedad de economía libre. Desde el trasfondo de la igualdad formal de derechos de una sociedad económica protegida por el Estado fue posible adjudicarle al «ciudadano» una clase puramente económica, de la que se derivaban sobre todo funciones sociales o políticas secundarias. Con este nivel de generalización, esto es válido tanto para el derecho de elección de clase como para la teoría de Marx.

La articulación diacrónica profunda de un concepto descubre, principalmente, variaciones de estructuras a largo plazo. Así, el cambio latente y lento del significado desde la «societas civilis», como sociedad organizada políticamente, hasta la «sociedad ciudadana» *sine imperio* que, en definitiva, se concibe conscientemente como separada del Estado, es un conocimiento sociohistóricamente relevante que sólo puede lograrse desde el plano reflexivo de la historia conceptual.[9]

Así pues, el principio diacrónico constituye a la historia concep-

9. Véase el artículo «Bürgerliche Gesellschaft» de Manfred Riedel en *Lexikon Geschichtliche Grundbegriffe* (cit. en nota 2).

tual como área propia de investigación, que por la reflexión sobre los conceptos y su transformación tiene que prescindir metódicamente de los contenidos extralingüísticos que son el ámbito propio de la historia social. La permanencia, el cambio o la novedad de los significados de las palabras tienen que ser concebidos, sobre todo, antes de que sean aplicables a estructuras sociales o a situaciones de conflicto político, como indicadores de contenidos extralingüísticos.

Desde un aspecto puramente temporal se pueden ordenar los conceptos sociales y políticos en tres grupos: primero se puede tratar de conceptos de la tradición, como los de la teoría aristotélica de la organización, cuyos significados se mantienen parcialmente y cuya pretensión aún se puede hacer efectiva empíricamente en las condiciones actuales. También se pueden clasificar conceptos cuyo contenido se ha tranformado tan decisivamente que, a pesar de seguir teniendo los mismos significantes, los significados apenas son comparables y sólo se pueden alcanzar históricamente. Pensemos en la moderna pluralidad de significados de «historia», que parece ser sujeto y objeto de sí misma, en contraposición a «historias» e «*Historien*», que tratan de áreas concretas de objetos y de personas; o en «clase» a diferencia de la «classis» de Roma. Finalmente, se pueden clasificar los neologismos que aparecen y que responden a determinadas situaciones políticas o sociales cuya novedad pretenden registrar o incluso provocar. Entre estos mencionaremos «comunismo» o «fascismo».

Naturalmente, en este esquema temporal existen infinitas gradaciones y superposiciones. Así, por ejemplo, la historia del concepto «democracia» puede considerarse bajo los tres aspectos. La democracia antigua, como una de las formas posibles que se dieron en la organización de la polis, posee determinaciones, modos de proceder o reglamentaciones, que se pueden encontrar aún hoy en las democracias. En el siglo XVIII se actualizó el concepto para describir las nuevas formas de organización de los grandes Estados modernos y de sus cargas sociales consiguientes. Basándose en el imperio de la ley o en el principio de igualdad, se modificaron o asimilaron los antiguos significados. Pero, considerando las transformaciones sociales que siguieron a la revolución industrial, se le añadieron nuevos valores al concepto: se convirtió en un concepto de esperanza que requería, desde la perspectiva de la filosofía de la historia, satisfacer las nuevas necesidades que surgían —ya fueran legislativas o revolucionarias— para hacer efectivo su sentido. Finalmente, «democracia» se convierte en un concepto universal de orden superior que,

al sustituir a «república», relega a la ilegalidad como formas de dominación a todos los demás tipos de constitución. Desde el trasfondo de esta generalidad global que se puede completar políticamente de formas muy diferentes, es necesario recrear el concepto mediante determinaciones adicionales. Sólo de ese modo puede mantener su funcionalidad política: surge la democracia representativa, la cristiana, la social, la popular, etc.

Así pues, permanencia, cambio y novedad se captan diacrónicamente, a lo largo de los significados y del uso del lenguaje de una y la misma palabra. La cuestión decisiva temporal de una posible historia conceptual según la permanencia, el cambio y la novedad, conduce a una articulación profunda de nuevos significados que se mantienen, se solapan o se pierden y que sólo pueden ser relevantes sociohistóricamente si previamente se ha realzado de forma aislada la historia del concepto. De este modo, la historia conceptual, en tanto que disciplina autónoma, suministra indicadores para la historia social al seguir su propio método.

La restricción del análisis sólo a conceptos precisa de una explicación ulterior, para proteger la autonomía del método frente a su identificación apresurada con cuestiones sociohistóricas que se refieren a contenidos extralingüísticos. Obviamente se puede diseñar una historia del lenguaje que se conciba a sí misma como historia social. Una historia conceptual está delimitada de forma más drástica. La restricción metódica a la historia de los conceptos, que se expresan en palabras, exige una fundamentación que diferencie las expresiones «concepto» y «palabra». Como siempre se usa en sus distintas variantes la trilateralidad lingüística de significante (designación) —significado (concepto)— y cosa, en el ámbito de la ciencia de la historia se puede encontrar —en principio pragmáticamente— una diferencia sencilla: la terminología sociopolítica del lenguaje de las fuentes posee una serie de expresiones que se pueden destacar definitoriamente como conceptos, sobre la base de una exégesis crítica de las fuentes. Cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto social y político. Los conceptos sociales y políticos contienen una concreta pretensión de generalidad y son siempre polisémicos —y contienen ambas cosas no sólo como simples palabras para la ciencia de la historia.

De este modo, se puede articular o instaurar lingüísticamente una identidad de grupo por el uso enfático de la palabra «nosotros», proceso que es explicable conceptualmente cuando el «nosotros» comporta en su concepto nombres colectivos como «nación», «clase»,

«amistad», «iglesia», etc. El uso general del «nosotros» queda concretado por las expresiones mencionadas, pero en un plano de generalidad conceptual.

Ahora bien, la traducción de una palabra en concepto podría ser variable según el uso del lenguaje que haga la fuente. Esto está ya dispuesto en primer lugar en la polivocidad de todas las palabras, de la que también participan —en tanto que palabras— los conceptos. Ahí es donde está su cualidad histórica común. Pero la polivocidad puede leerse de formas diferentes, dependiendo de si una palabra puede, o no puede, ser entendida como concepto. Ciertamente, los significados, ya ideales o de cosas, se adhieren a la palabra, pero se nutren igualmente del contenido pretendido, del contexto hablado o escrito, de la situación social. Por lo pronto, esto es válido para ambos, para las palabras y para los conceptos. Ahora bien, una palabra puede hacerse unívoca —al ser usada—. Por el contrario, un concepto tiene que seguir siendo polívoco para poder ser concepto. También él esta adherido a una palabra, pero es algo más que una palabra: una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra.

Por ejemplo, todo lo que pasa a formar parte de la palabra «Estado» para que pueda convertirse en un concepto: dominio, territorio, clase media, legislación, judicatura, administración, impuestos, ejército, por nombrar sólo lo más usual. Todas las circunstancias plurales con su propia terminología y con su conceptualización son recogidas por la palabra Estado e introducidas en un concepto común. Los conceptos son, pues, concentrados de muchos contenidos significativos. Los significados de las palabras y lo significado por ellas pueden pensarse por separado. En el concepto concurren significaciones y lo significado, al pasar a formar parte de la polivocidad de una palabra la pluralidad de realidad y de experiencia históricas, de tal modo que sólo se comprende en el sentido que recibe esa palabra. Una palabra contiene posibilidades de significado, un concepto unifica en sí la totalidad del significado. Así, un concepto puede ser claro, pero tiene que ser polívoco. *Todos los conceptos en los que se resume semióticamente un proceso completo se escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia* (Nietzsche). Un concepto reúne la pluralidad de la experiencia histórica y una suma de relaciones teóricas y prácticas de relaciones objetivas en un contexto que, como tal, sólo está dado y se hace experimentable por el concepto.

Con todo esto queda claro que los conceptos abarcan, ciertamente, contenidos sociales y políticos, pero que su función semántica, su capacidad de dirección, no es deducible solamente de los hechos sociales y políticos a los que se refieren. Un concepto no es sólo indicador de los contextos que engloba, también es un factor suyo. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible. Por esto, la historia de los conceptos puede proporcionar conocimientos que desde el análisis objetivo no se tomarían en consideración. El lenguaje conceptual es un medio en sí mismo consistente para tematizar la capacidad de experiencia y la vigencia de las teorías. Desde luego, esto se puede hacer con la intención de la historia social, pero el método histórico conceptual debe seguir manteniéndolo.

Es claro que la autonomía de la disciplina no tiene que conducir a eliminar como no importantes los contenidos históricos materiales —únicamente porque han de ponerse entre paréntesis en un determinado trecho de la investigación—. Al contrario. Mediante el retraimiento de la orientación de la problemática a la comprensión lingüística de situaciones políticas o de estructuras sociales, se hace que éstas hablen por sí mismas. Como disciplina histórica, la historia conceptual tiene que ver siempre con situaciones o sucesos políticos o sociales, claro que sólo con aquellos que antes han sido concebidos y articulados conceptualmente en el lenguaje de las fuentes. La historia conceptual interpreta la historia en un sentido estricto mediante sus correspondientes conceptos pasados —aun cuando las palabras todavía se usen hoy—, entendiendo históricamente los conceptos —incluso aunque haya que redefinir en la actualidad su uso anterior—. Así, el tema de la historia conceptual es, dicho de forma extrema, la convergencia entre concepto e historia, de modo que la historia sólo sería historia en la medida en que ya estuviera conceptualizada. Desde la teoría del conocimiento, nada habría ocurrido históricamente si no se hubiera comprendido conceptualmente. Pasando totalmente por alto la sobrevaloración de las fuentes escritas, que no se puede sostener ni teórica ni empíricamente, tras esta tesis de la convergencia acecha el peligro de entender mal ontológicamente la historia conceptual. El impulso crítico de sobrepasar desde la historia social la de la ideas o la del pensamiento se perdería, y con él el efecto crítico de las ideologías que puede desempeñar la historia conceptual.

Más bien el método de la historia conceptual rompe con el ingenuo círculo vicioso entre palabra y cosa, y viceversa. Sería un corto-

circuito que no se puede desempeñar teóricamente, al concebir la historia sólo desde sus propios conceptos, como si se tratara de una identidad entre el espíritu de la época articulado lingüísticamente y el contexto de los acontecimientos. Entre el concepto y el estado de cosas existe más bien una tensión que tan pronto se supera como irrumpe de nuevo o parece irresoluble. Continuamente se puede advertir un hiato entre las situaciones sociales y el uso lingüístico que tiende a ellas o que las trasciende. La transformación del significado de las palabras y la transformación de las cosas, el cambio de situación y la presión hacia nuevas denominaciones, se corresponden mutuamente de formas diferentes.

De aquí se derivan dificultades metódicas. La investigación de un concepto no debe proceder sólo semasiológicamente, no puede limitarse nunca a los significados de las palabras y su modificación. Una historia conceptual tiene que considerar una y otra vez los resultados de la investigación en historia del pensamiento o en historia de los hechos y, sobre todo, debe trabajar también onomasiológicamente, alternando con la intervención semasiológica. Esto significa que la historia conceptual debe clasificar también el gran número de denominaciones para estados de cosas (¿idénticos?), para poder dar razón acerca de cómo algo ha sido incluido en su concepto.

De este modo, el fenómeno de la «secularización» se puede investigar no sólo mediante el análisis de esta expresión.[10] Desde la historia lingüística se tienen que aducir también expresiones paralelas como «laicización» o «temporalización»; desde la historia de los hechos habrán de tenerse en cuenta los ámbitos de la Iglesia y del derecho constitucional; desde la historia del pensamiento, las corrientes ideológicas que han cristalizado en esta expresión —antes de que el concepto de «secularización» esté suficientemente comprendido como factor y como indicador de la historia a la que caracteriza.

O, por nombrar otro fenómeno: la estructura federal del antiguo Reich pertenece a las circunstancias a largo plazo, relevantes tanto jurídica como políticamente que, desde la Edad Media tardía hasta la República Federal de Alemania, fijaron determinados tipos de posibilidades y de comportamientos políticos. Por eso, no es suficiente con la historia de la palabra «federación» para comprender la clarificación conceptual de la estructura federal en el curso de la histo-

10. Hermann Lübbe: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo-Munich, 1965 y Hermann Zabel: *Verweltlichung - Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretaionskategorie*, tesis doctoral, Münster, 1968.

ria. Queda esbozado así, aunque muy simplificado. El término «federación» en el lenguaje jurídico alemán es una forma relativamente tardía del siglo XIII. Los convenios federales (unificaciones), al no quedar subsumidos bajo expresiones latinas como *foedus, unio, liga, societas,* etc., sólo podían, en principio, ser expresados y realizados *verbaliter* en el lenguaje jurídico alemán.

Sólo la suma de «alianzas» ya realizadas, y posteriormente denominadas así, se condensó en la expresión institucional «federación». Sólo con una experiencia federal creciente se consiguió la generalización lingüística que dispondría la «federación» como concepto. A partir de entonces se puede reflexionar —conceptualmente— sobre las relaciones entre «federación» y Reich y sobre la constitución del Reich como «federación». Sin embargo, esta posibilidad de la teoría apenas fue utilizada en las postrimerías de la Edad Media. «Federación» siguió siendo básicamente un concepto jurídico, en especial para designar alianzas entre ciudades a diferencia de las unificaciones de los príncipes o de las sociedades nobles. La carga religiosa del concepto de federación en la época de la Reforma condujo —en el sentido inverso al mundo calvinista— a su deterioro político. Para Lutero, sólo Dios podía fundar una federación, porque nunca se había descrito la «junta» de Schmalkalda como «federación». Sólo historiográficamente se le denominó de esa manera.

El uso enfático, a la vez que religioso y político, de la expresión en Müntzer y por los campesinos en 1525 llevó a una discriminación o tabuización de su empleo. En tanto que *terminus technicus* del derecho constitucional pasó a segundo plano y los grupos confesionales en lucha se reunieron bajo las expresiones, en principio más neutrales e intercambiables, de «liga» y «unión».

En la consumación de los sangrientos conflictos se condensaron estas expresiones como conceptos de la lucha religiosa, quedando desacreditados en el curso de la guerra de los Treinta Años. Expresiones francesas como «alianza» impregnaron desde 1648 el derecho federal imperial de los príncipes alemanes. Se impuso por criterios populistas y se modificó lentamente.

Sólo con la disolución del antiguo orden imperial estamental volvió a surgir de nuevo la expresión «federación» y, por cierto, conjuntamente en los planos social, estatal y popular. Se acuñó la expresión social «alianza» (por Campe) para que se pudiera articular la distinción jurídica entre «alianza» y «federación» —que antes significaban lo mismo—, y por último, con el fin del Reich, se encontró la expresión «Estado federal», introduciendo las aporías constitucio-

nales que antes eran insolubles bajo un concepto histórico que señalaba al futuro.[11]

Estas consideraciones debieran bastar para mostrar que la historia de los significados de «federación» no es suficiente para describir la historia de lo que se ha ido «poniendo en el concepto» en el curso de la historia del Reich alemán, respecto a los problemas de la estructura federal. Habría que medir los campos semánticos, habría que investigar la relación entre unificación y federación, entre federación y pacto, la relación de estas expresiones con unión, liga y alianza. Hay que plantear la cuestión de los conceptos contrarios —cambiantes— para clarificar los frentes políticos y las agrupaciones sociales o religiosas que se han formado dentro de las posibilidades federales. Tendrán que interpretarse formaciones nuevas, por ejemplo, se tendrá que responder a la pregunta de por qué la expresión «federalismo», asumida a fines del siglo XVIII, no avanzó hasta ser un concepto núcleo del derecho constitucional alemán del siglo XIX. Sin incluir los conceptos paralelos o contrarios, sin coordinar mutuamente los conceptos generales y los específicos, sin tomar en cuenta los solapamientos de dos expresiones, no es posible averiguar el valor de una palabra como «concepto» respecto a la estructura social o a las posiciones de los frentes políticos. Así pues, la historia conceptual tiende finalmente a la «historia de los hechos», precisamente en el cambio de cuestiones semasiológicas y onomasiológicas.

El valor cambiante de la expresión «federación» puede ser, por ejemplo, especialmente sugerente en situaciones constitucionales que sólo se pueden conceptualizar —o no— bajo esta expresión. La clarificación retrospectiva y la definición actual del uso pasado de la palabra proporcionan concepciones de la historia constitucional: clarificar si la expresión «federación» se usó como concepto del derecho estamental, como concepto de esperanza religiosa, como concepto de organización política, o como concepto límite del derecho civil (como en la acuñación de Kant «federación de pueblos»), significa encontrar las diferencias que también articulan la historia «objetivamente».

Dicho de otra manera, la historia conceptual no tiene su fin en sí misma, incluso aunque siga su propio método. Al proporcionar indicadores y factores a la historia social, la historia conceptual pue-

11. Véase mi artículo «Bund», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit. en nota 2, vol. I, págs. 582-671.

de definirse como una parte metódicamente autónoma de la investigación en historia social. De esta autonomía dimana una prioridad específicamente metódica que remite al conjunto de premisas teóricas de la historia conceptual y de la social.

III. *Sobre la teoría de la historia conceptual y de la historia social*

Todos los ejemplos aducidos hasta ahora, el de la historia del concepto de ciudadano, el del concepto de democracia o el del concepto de federación, evidencian que poseen formalmente algo en común: sincrónicamente tematizan situaciones y diacrónicamente tematizan su modificación. De este modo, apuntan a lo que, en el ámbito de los objetos de la historia social puede describirse como estructuras y su transformación. No se trata de que la una pueda deducirse inmediatamente de la otra, pero la historia conceptual tiene preferencia para reflexionar sobre la conexión entre concepto y sociedad. Así se produce una tensión cognoscitiva y productiva para la historia social.

No es necesario que la permanencia y el cambio de los significados de las palabras se corresponda con la permanencia y el cambio de las estructuras que describen. El método de la historia conceptual es una *conditio sine qua non* para las cuestiones de la historia social, precisamente porque las palabras que se han mantenido no son, tomadas en sí mismas, un indicio suficiente de estados de cosas que hayan permanecido también, y porque —inversamente— estados de cosas que se han modificado a largo plazo se conciben desde expresiones muy diferentes.

Uno de los méritos de la historia conceptual es ayudar a poner en claro la permanencia de las experiencias anteriores y la resistencia de las teorías del pasado en la alternancia entre el análisis sincrónico y diacrónico. En el cambio de perspectiva pueden hacerse visibles eliminaciones entre los significados antiguos de palabras que apuntan a un estado de cosas que se extingue y los nuevos contenidos que surgen para esa misma palabra. Entonces pueden considerarse aspectos del significado a los que ya no corresponde ninguna realidad, o realidades que se muestran a través de un concepto cuyo significado permaneció desconocido. Precisamente una consideración retrospectiva diacrónica puede descubrir secciones que están ocultas en el uso espontáneo del lenguaje. Así, el sentido religioso de «federación» no se ha desenmascarado desde que esa expresión se convirtiera en el siglo XIX en un concepto de organización social y

político. Marx y Engels lo sabían cuando redactaron el «Manifiesto del partido comunista» desde la «profesión de fe» en la «federación de los comunistas».

Así pues, la historia conceptual clarifica también la diversidad de niveles de los significados de un concepto que proceden cronológicamente de épocas diferentes. De este modo va más allá de la alternativa estricta entre sincronía y diacronía, remitiendo más bien a la simultaneidad de lo anacrónico, que puede estar contenida en un concepto. Expresado de otro modo, ella tematiza lo que para la historia social pertenece a las premisas teóricas, al querer armonizar acontecimientos y estructuras, plazos cortos, medios o largos. La profundidad histórica de un concepto, que no es idéntica a la serie cronológica de sus significados, alcanza con esto una pretensión de sistematicidad de la que debe dar cuenta toda investigación en historia social.

La historia conceptual trabaja, pues, bajo la premisa teórica de tener que armonizar y comparar la permanencia y el cambio. En la medida en que hace esto en el medio del lenguaje (en el de las fuentes y en el científico), refleja premisas teóricas que también tienen que cumplirse en una historia social que se refiera a los «hechos históricos».

Es un descubrimiento general del lenguaje: que cada uno de los significados tiene vigencia más allá de aquella unicidad que podrían exigir los acontecimientos históricos. Cada palabra, incluso cada nombre, indica su posibilidad lingüística más allá del fenómeno particular que describe o denomina. Esto es válido también para los conceptos históricos, aun cuando —en principio— sirvieran para reunir conceptualmente en su singularidad la compleja existencia de la experiencia. Una vez «acuñado», un concepto contiene en sí mismo la posibilidad puramente lingüística de ser usado de forma generalizadora, de formar categorías o de proporcionar la perspectiva para la comparación. Quien trata de un determinado partido, de un determinado Estado o de un ejército en particular, se mueve lingüísticamente en un plano en el que también está disponiendo potencialmente partidos, Estados o ejércitos. Una historia de los conceptos correspondientes induce preguntas estructurales que la historia social está obligada a contestar.

Los conceptos no sólo nos enseñan acerca de la unicidad de significados pasados sino que contienen posibilidades estructurales, tematizan la simultaneidad en lo anacrónico, de lo que no puede hacerse concordar en el curso de los acontecimientos de la historia. Los

conceptos, que abarcan estados de cosas pasados, contextos y procesos, se convierten para el historiador social que los usa en el curso del conocimiento, en categorías formales que se ponen como condiciones de la historia posible. Sólo los conceptos que tienen una pretensión de permanencia, es decir, capacidad de ser empleados repetidamente y de ser efectivos empíricamente, o lo que es lo mismo, conceptos con una pretensión estructural, dejan expedito el camino para que hoy pueda parecer posible y, así se pueda representar, la historia «real» de otros tiempos.

Esto queda aún más claro si se posibilita desde la historia conceptual la relación entre el lenguaje de las fuentes y el lenguaje científico. Cualquier historiografía se mueve en dos planos: o investiga los estados de cosas que ya fueron articulados lingüísticamente con anterioridad, o reconstruye estados de cosas que no se articularon antes lingüísticamente pero que pueden ser elaborados con la ayuda de determinados métodos y deducciones de indicios. En el primer caso, los conceptos tradicionales sirven como acceso heurístico para concebir la realidad pasada. En el segundo caso, la *Historie* se vale *ex post* de categorías formadas y definidas que se emplean sin poder demostrar su presencia en las fuentes. Así por ejemplo, se formulan premisas teórico-económicas para investigar los inicios del capitalismo con categorías que en aquel momento eran desconocidas. O se desarrollan teoremas políticos que se aplican a las relaciones constitucionales del pasado sin tener que dar lugar por ello a una historia optativa. En ambos casos la historia conceptual clarifica la diferencia que impera entre la conceptualidad antigua y la actual, ya sea porque traduce el uso del lenguaje antiguo y vinculado a las fuentes, elaborándolo en forma de definición para la investigación actual, ya sea porque comprueba las definiciones modernas de los conceptos científicos respecto a su capacidad de resistencia histórica. La historia conceptual abarca aquella zona de convergencia en la que el pasado, junto con sus conceptos, afecta a los conceptos actuales. Precisa pues de una teoría, pues sin ella no podría concebir lo que hay de común y de diferente en el tiempo.

Es evidentemente insuficiente, por repetir un ejemplo conocido, explicar el fenómeno del Estado moderno desde el uso de la palabra «Estado» (*status*, *état*), que se elaboró hace poco en una investigación a fondo.[12] Pero aún nos queda, desde la historia social, la sugerente

12. Paul-Ludwig Weinacht: «Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Wortes von der Anfängen bis in 19. Jahrhundert», en *Beiträge zur Politischen Wissenschaft*, vol. 2, Berlín, 1968.

cuestión de por qué sólo se han conceptualizado de forma conjunta determinados fenómenos de una época determinada. Así, a pesar de que la burocracia y el ejército estaban establecidos desde hacía tiempo, el lenguaje jurídico prusiano sólo legalizó en 1848 la suma de los Estados prusianos como un único Estado: en una época en la que la sociedad de economía liberal relativizó las diferencias estamentales y originó un proletariado que se extendió por todas las provincias. El Estado prusiano fue bautizado, sobre todo y dicho jurídicamente, como un Estado de constitución burguesa. Estos descubrimientos singulares no pueden impedirle en absoluto a la historia que una vez que ha establecido los conceptos de la vida social los defina científicamente y los haga extensivos a otras épocas o ámbitos. Así, se puede hablar naturalmente de un Estado de la alta Edad Media sólo con que queden aseguradas desde la historia conceptual las ampliaciones de las definiciones, con lo cual la historia conceptual invierte totalmente el sentido de la historia social. Con la ampliación de conceptos posteriores a épocas anteriores o, viceversa, con la extensión de conceptos anteriores a fenómenos posteriores (que es corriente en la actualidad en el uso lingüístico del feudalismo), se ponen —al menos hipotéticamente— en el ámbito de los objetos los elementos mínimos comunes.

Así pues, la tensión existente entre realidad y concepto vuelve a manifestarse de nuevo en el plano de los lenguajes científicos y de las fuentes. La historia social, en tanto investiga estructuras a largo plazo, no puede por eso renunciar a tomar en consideración las premisas teóricas de la historia conceptual. En qué plano de generalización se mueve la permanencia de la tendencia y de los plazos que se investiga —y esto lo hace cualquier historia social— sólo lo puede decir la reflexión sobre los conceptos que se emplean ahí, reflexión que ayuda a clarificar teóricamente la relación temporal entre el acontecimiento y la estructura o la sucesión de permanencia y cambio.

Por ejemplo, la «legitimidad» era en principio una expresión del lenguaje jurídico, que fue politizada en el sentido del tradicionalismo y que entró en la lucha entre partidos. Finalmente, la «revolución» consiguió también su «legitimidad». Así se insertó en las perspectivas de la filosofía de la historia y se tiñó propagandísticamente según la situación política de quien usara la expresión. Todos estos planos del significado que se solapan mutuamente existían ya cuando Max Weber neutralizó científicamente la expresión, para poder describir categorías de las formas de dominación. De este modo elabo-

ró un concepto científico a partir de la reserva empírica de significados posibles que ya existía y que era suficiente formal y universalmente para poder describir posibilidades de organización a largo plazo y duraderas, así como también cambiantes y coincidentes que subdividen las «individualidades» históricas según las estructuras que les son internas.

Existe la historia conceptual, cuyas premisas teóricas producen enunciados estructurales, sin cuya aplicación no puede llegarse a una historia social que proceda con exactitud.

VI

HISTORIA, HISTORIAS Y ESTRUCTURAS FORMALES DEL TIEMPO

La doble significación del uso lingüístico moderno de «historia» [*Geschichte*] e «historia» [*Historie*], que hace que ambas expresiones puedan calificar tanto la conexión entre los sucesos como su representación, plantea cuestiones[1] que pretendemos desarrollar aquí más ampliamente. Tales cuestiones tienen un carácter tanto histórico como sistemático. El propio significado de historia, que se refiere también a saber de sí misma, puede entenderse como la fórmula general de un círculo pretendidamente antropológico que remite la experiencia histórica a su conocimiento y viceversa. Pero, por otra parte, la convergencia de ambos significados es un proceso histórico singular, que tuvo lugar principalmente en el siglo XVIII. Se puede mostrar que la elaboración del singular colectivo «historia» es un proceso semántico que alumbra nuestra experiencia moderna. Con el concepto de «historia absoluta» se inició la filosofía de la historia dentro de la cual se mezclaron el significado trascendental de historia como ámbito de la conciencia y el de historia como ámbito para la acción.

No sería pretencioso afirmar que debido a la formación del concepto de «historia absoluta» o de «historia en general», que representa además una creación lingüística específicamente alemana, todos los acontecimientos anteriores al siglo XVIII deberían desvanecerse en una pre-historia. Baste recordar a Agustín, que afirmó en una ocasión[2] que el tema de la historia eran ciertamente las instituciones humanas, pero que la *ipsa historia* no es una creación humana. La *Historie* misma procede de Dios y no es otra cosa que el *ordo temporum* que fija de antemano todos los acontecimientos, y según él quedarían articulados. El significado metahistórico y también temporal de la *historia ipsa* no es, pues, un hallazgo exclusiva-

1. Véase anteriormente pág. 50 sigs.
2. *De doctr. christ.*, II, XXVIII, pág. 44.

mente moderno, sino que fue pensado previamente de forma teológica. Desde luego, la interpretación de que sólo con el descubrimiento de la historia en sí, que sería a la vez su propio sujeto y objeto, se inaugura la experiencia moderna tiene fuertes argumentos en su favor. Sólo así se ha articulado lingüísticamente una experiencia que no se hubiera podido dar previamente del mismo modo. Pero el proceso semánticamente demostrable que indica el surgimiento de las filosofías de la historia modernas no debería cubrirse de filosofía de la historia. La experiencia ya formulada de una historia en y para sí, que tiene tanto un carácter trascendente como trascendental, debiera permitirnos más bien reflexionar en las premisas teóricas de nuestra investigación histórica. Para preservar la unidad de la *Historie* como ciencia tienen que desarrollarse premisas teóricas que sean capaces de descubrir tanto las experiencias pasadas que pertenecen a un tipo completamente distinto, como también las experiencias propias. Pues, como se sabe, nuestro ámbito de investigación no es solamente aquella historia que parece haberse convertido en su propio sujeto a partir de la modernidad, sino la infinidad de historias, en plural, de las que se contaban antes. Su unidad en la antigua *Historia universalis* sólo se puede comparar con la historia absoluta, si es que se pregunta por posibles elementos en común. Por eso mi propósito es investigar las estructuras temporales que podrían ser propias tanto de la historia, en singular, como de las historias, en plural.

Naturalmente, en esta pregunta se superan tanto un punto de arranque metódico como otro objetivo, apuntando a una dirección doble: como se sabe, la *Historie* no tiene ningún objeto de conocimiento propio, en tanto que ciencia, pues participa de todas las ciencias sociales y del espíritu. La *Historie*, como ciencia, se distingue sólo por sus métodos y por las reglas con cuya ayuda llega a resultados comprobables. La pregunta básica por las estructuras del tiempo debe hacer posible formular preguntas específicamente históricas que apunten a fenómenos históricos que sólo pueden ser investigados por otras ciencias desde otros puntos de vista sistemáticos. De esta manera, la pregunta por las estructuras del tiempo sirve al estudio teórico de nuestro ámbito genuino de investigación. Abre una vía para cuestionar adecuadamente todo el ámbito de la investigación en historia sin tener que permanecer detenida en el límite semántico de la experiencia de una historia absoluta desde aproximadamente 1780. Sólo las estructuras temporales, es decir, las estructuras inmanentes de las conexiones entre los acontecimientos y que se mues-

tran en ellas, pueden articular el espacio de experiencia histórico de forma «inmanente al objeto», como un ámbito propio de investigación. Esta anticipación hace posible también una cuestión a precisar, acerca de la medida en que se diferencia propiamente la moderna historia absoluta respecto de las diversas historias de épocas anteriores. Esta anticipación debe crearnos una vía de acceso hacia la diversidad de tipos de historias previos al siglo XVIII, sin tener que renunciar por ello a la similitud entre ellas y con nuestra historia.

Finalmente, la pregunta por las estructuras temporales es lo suficientemente formal como para poder realzar formas y descripciones del transcurso histórico del tiempo sin perjuicio de su interpretación mítica o teológica. De este modo, se mostrará que muchas áreas que definimos hoy como una temática genuinamente histórica fueron consideradas anteriormente bajo otras premisas, aun cuando no se hubiera descubierto el objeto de conocimiento de una «historia». Hasta entrado el siglo XVIII falta un concepto común de orden superior para todas las historias, *res gestae*, los *pragmata* y *vitae*, que, a partir de entonces, se reunieron bajo el concepto «historia» y, por cierto, la mayoría en contraposición con la naturaleza.

Antes de discutir algunos ejemplos de experiencia «pre-histórica» en su extensión temporal, hay que recordar de forma estrictamente formal tres modalidades temporales de la experiencia:

1. La irreversibilidad de acontecimientos, el antes y el después, en los diferentes contextos en que transcurren.

2. La repetibilidad de los acontecimientos, ya porque se suponga su identidad, ya porque se refiera al retorno de coyunturas, ya porque se trate de una coordinación ornamentada o tipológica de los acontecimientos.

3. La simultaneidad de lo anacrónico. En una cronología natural y homogénea se trata de clasificar diferenciadamente los decursos históricos. En este fraccionamiento temporal están contenidos conjuntamente diferentes estratos del tiempo que, según los diferentes sujetos de la acción o situaciones de que se trate, tienen distinta duración y habrían de ser comparados entre sí. Así también, en el concepto de simultaneidad de lo anacrónico estan contenidas distintas extensiones de tiempo. Éstas remiten a la estructura pronosticable del tiempo histórico, pues cualquier pronóstico anticipa acontecimientos que están esbozados sin duda en el presente, pero que, precisamente por eso, no se han realizado todavía.

De una combinación de estos tres criterios formales se pueden

deducir conceptualmente el progreso, la decadencia, la aceleración o el retardamiento, el aún-no y el no-más, el antes-de o el después-de, el demasiado-pronto o el demasiado-tarde, la situación y la permanencia —y cuantas determinaciones diferenciales sea necesario añadir para poder hacer visibles los movimientos históricos concretos—. Debe llegarse a diferencias de este tipo para cada enunciado de la ciencia de la historia que pase de las premisas teóricas a la investigación empírica. Desde luego, las determinaciones temporales de los contextos históricos pueden ser tan numerosas, sobre todo si hay que llegar a ellas empíricamente, como todos los «acontecimientos» individuales que se encuentran *ex post* al consumar las acciones o en las anticipaciones de futuro.

Lo que nos interesa es sobre todo articular la diferencia entre categorías temporales naturales e históricas. Existen lapsos, que se mantienen, por ejemplo, hasta que se decide una batalla —durante la cual el sol «se paralizó»—, es decir, lapsos de cursos intersubjetivos de la acción durante los cuales, por así decirlo, permanece al margen el tiempo natural. Obviamente se pueden seguir relacionando acontecimientos o situaciones con la cronología natural; en eso estriba incluso un presupuesto mínimo de su interpretación. El tiempo natural y su orden —tal y como ha sido experimentado— pertenece a las condiciones de las épocas históricas, pero éstas no son absorbidas nunca por aquél. Las épocas históricas tienen un orden temporal distinto de los ritmos temporales que presupone la naturaleza.

Por otra parte, existen «tiempos históricos mínimos» que hacen que el tiempo natural sea calculable. Aún está por saber cuál es la revolución mínima de los planetas que hay que suponer y conocer antes de que puedan ser racionalizadas astronómicamente las épocas de las estrellas en una cronología natural a largo plazo. Así, el tiempo astronómico consigue un valor histórico al inaugurar ámbitos de experiencia que descubren proyectos que llevan más allá del ritmo anual.

Hoy nos parece obvio que se haya desnaturalizado fuertemente el espacio de acción social y político por la presión sistemática de la técnica. Ya no es posible delinear de forma tan estricta como antes su lapso como si fuera debido a la naturaleza. Baste indicar que en los países industrializados la parte de la población que vive en el campo, cuyas tareas diarias siguen estando en relación completa con la naturaleza, ha retrocedido desde un 90 a un 10 por ciento, y que incluso el 10 por ciento que permanece se va independizando pro-

porcionalmente a la situación anterior de las determinaciones naturales. Con seguridad, el dominio técnico-científico de la naturaleza ha disminuido la tensión de la decisión y de la acción en la guerra y en la política de tal modo que las ha liberado comparativamente del poder cambiante e inestable de las fuerzas de la naturaleza. Esto no significa, en absoluto, que se haya ampliado el campo de acción. Por el contrario, los campos de la acción política parecen reducirse en la medida en que se convierten en dependientes de realidades técnicas, de modo que éstas se manifiestan —de forma aparentemente paradójica— como un coeficiente de retardamiento del proyecto político. Ahora bien, estas reflexiones sólo deben indicarnos que una desnaturalización de los tiempos históricos, en la medida en que se puede comprobar, puede estar condicionada en primer lugar de forma técnico-industrial. Es el progreso técnico, junto con sus consecuencias, el que proporciona el sustrato empírico a la «historia absoluta». Es él el que diferencia la modernidad frente a aquellos procesos de civilización que se pueden incluir históricamente entre las culturas más importantes del área mediterránea, de Asia o de la América precolombina. Las relaciones espacio-tiempo se han modificado de forma decisiva y en principio a largo plazo, a partir de los siglos XIX y XX. Las posibilidades de comercio y comunicación han provocado formas de organización completamente nuevas.

Pero nadie podrá afirmar en absoluto que las condiciones intersubjetivas para la acción de la política del siglo XX son derivables sólo de la técnica y que sólo hoy se posee una de las épocas históricas producidas por el hombre. Hoy más bien están en circulación una gran cantidad de determinaciones temporales que ha de admitirse que han sido descubiertas o experimentadas y puestas por escrito por los griegos o los judíos. Sólo hay que recordar la serie de motivos o los modos de comportamiento que formularon Tucídides o Tácito en su contexto de acción. O recuérdense las relaciones posibles entre el señor y el siervo, especificadas de siete maneras por Platón como figuras fundamentales del ordenamiento político que, por ser contradictorias, son también fuerzas motrices del movimiento histórico.[3] En los escritos clásicos se encuentran siempre momentos temporales que hay que fijar también hoy heurísticamente para investigarlos y para emplearlos como retículos del conocimiento histórico. En la vida cotidiana, en la política y en las relaciones sociales existen estructuras temporales que hasta ahora no han sido so-

3. Platón: *Leyes*, 690 a-c.

brepasadas por ninguna época. A continuación se proporcionan algunas referencias.

1. Los griegos elaboraron los acontecimientos de la época que vivieron sin conocer un concepto de historia. Procede de Heródoto aquella disputa sofística en la que se discute sobre la constitución óptima.[4] Mientras que los defensores de la aristocracia y de la democracia ponían en claro su posición respectiva mostrando que cualquier otra organización era mala, Darío actúa de otra manera: describe un curso inmanente que antes o después empuja a cualquier democracia o aristocracia, en virtud de la agitación que le es inmanente, hacia una monarquía. De aquí concluía que había que introducir rápidamente la monarquía, pues no sólo se trata de la mejor forma de organización, sino que en el transcurso del tiempo iba a sobrevenir en cualquier caso. Más allá de cualquier argumento técnico de organización, le confiere a la monarquía una suerte de legitimidad histórica que la distingue ante cualquier otra organización. Para nosotros, tal tipo de demostración puede describirse como específicamente histórico. Lo previo y lo posterior, el antes y el después, en referencia a las formas de dominio, adquieren una fuerza probatoria inmanente al decurso temporal que debe entrar a formar parte de los modos políticos de comportamiento.

Recuérdese también el tercer libro de las *Leyes* de Platón.[5] Platón investigó —dicho de forma moderna— la historia del surgimiento de la pluralidad de organizaciones que eran de actualidad en aquel momento. En su retrospectiva «histórica» se sirvió ciertamente de los mitos y de los poetas, pero el proceso demostrativo histórico estriba para nosotros en la cuestión del supuesto lapso dentro del cual pudieron surgir las formas conocidas de organización. Sólo después de un mínimo de duración determinada de la experiencia o de pérdida de la misma, pudo ser posible que se desarrollara una organización patriarcal y a partir de ésta una aristocrática o monárquica, y finalmente una organización democrática. Como diríamos hoy, Platón trabajaba con hipótesis temporales para deducir de ellas mismas una clasificación histórica temporal de la historia de las organizaciones. Además, la retrospectiva es históricamente reflexiva, de modo que Platón añadió que sólo se puede aprender de los sucesos pasa-

4. Heródoto: *Hist.* 3. 80-83.

5. Al respecto, G. Rohr: *Platons Stellung zur Geschichte. Eine methodologische Interpretationsstudie*, Berlín, 1932, y la recensión de H. G. Gadamer en el *Deutsche Literaturzeitung*, 1932, vol. 42, pág. 1979 sigs.

dos lo que hubiera sido preferible que sucediera. Pero no es posible anticipar experiencias que no se hubieran podido reunir tras el curso de determinados plazos.[6] Aquí encontramos de nuevo un pensamiento eminentemente histórico, que se orienta por las consecuencias temporales y ya no permanece encadenado, en el sentido de los logógrafos, a una pre-historia heroica. El esquema polibiano de la decadencia, que se cumple dentro de tres generaciones, es menos elástico y de más difícil aplicación empírica, en comparación con las reflexiones «hipotéticas» de Platón.[7]

Todas estas teorías sobre el decurso de las organizaciones tienen en común que el espacio político de la experiencia sigue estando limitado por la naturaleza. Sólo estaba dado previamente un número determinado de formas posibles de organización y el auténtico trabajo de la política consistía en escapar de la decadencia con la que amenaza la naturaleza produciendo una auténtica forma mixta. Tal como la reflexionaron una y otra vez Platón, Aristóteles y hasta Cicerón, la producción artificial de una organización mixta era una tarea, si se quiere, «histórica». No conociendo un área de la historia absoluta o sin poder formularla apenas, en todos estos ejemplos se clasifica, en contraposición al mito (aunque aplicándolo), una presunción finita de posibles organizaciones que son, ciertamente, repetibles, pero que están determinadas de tal modo que no eran intercambiables a voluntad. Estas organizaciones sucumben a presiones objetivas inmanentes, como analizó Aristóteles en la *Política*, y sobreponerse a ellas significaba fundar un espacio «histórico» con el tiempo que le es propio.

Las categorías formales del tiempo que hemos citado antes están ya contenidas entre las figuras de pensamiento griegas. Aun cuando la *Historie* como conocimiento e investigación, por hablar con Christian Meier, abarcara todo el mundo humano y llegara a alcanzar lo que posteriormente se llamó historia, entonces se muestra precisamente lo que son decursos irreversibles y plazos cargados de destino en el tiempo. Los antiguos desarrollaron —implícitamente— teoremas de determinadas lapsos del curso del tiempo, dentro de los cuales se podía pensar un cambio de organización, incluso bajo posibilidades dadas previamente. Se trata de épocas de la historia que siguen estando condicionadas por la naturaleza permaneciendo, por

6. Platón: *Leyes*, 691 b, 692 b.

7. Para esto, A. Momigliano: «Time in ancient historiography», en *History and Theory*, suplemento 6 (1966), pág. 12.

eso, vinculadas a ella, pero cuyas estructuras genuinas han entrado a formar parte del conocimiento histórico.

Ocurrió que en el ámbito de experiencia griego las diferentes organizaciones, clasificadas de forma distinta históricamente, eran contemporáneas y, por eso, comparables. La serie de consecuencias de lo anacrónico que se obtenía desde el punto de partida diacrónico era comprobable también como contemporaneidad de lo anacrónico —desarrollada magistralmente en el Proemio de Tucídides.

En esta experiencia estaba ya contenida la repetibilidad de las historias, o al menos de sus coyunturas, y de aquí se podía deducir su ejemplaridad y su posibilidad de ser aprendidas. Como se sabe, todo este complejo se mantuvo hasta entrado el siglo XVIII. Investigarlo como unidad sería incluso hoy una exigencia previa para nuestra ciencia, aunque los resultados teóricos previos no se pueden desarrollar para aspirar a ser comparables, debido a la primacía que tiene para los eruditos la articulación cronológica en épocas.

Finalmente, para el concepto de tiempo «inmanente a la historia» y derivado naturalmente, nos permitiremos una referencia a la metáfora de las teorías del corpus,[8] tal como las asumió y desarrolló el derecho natural en la época del barroco y que apuntaban hacia una *societas perfecta*. Las comparaciones que eran corrientes desde la antigüedad entre las «constituciones» y el cuerpo humano, sus funciones y sus enfermedades, aportan constantes supuestamente naturales que se pueden medir respecto a su declive o aproximación. Se trata de constantes naturales que descubren determinaciones temporales que no son derivables de la cronología puramente natural, es decir, biológica o astronómica. Pero los movimientos históricos se reconocen sobre todo como tales porque su interpretación sigue vinculada a categorías naturales, es decir, organológicas. Ahora sigue siendo una cuestión abierta si la «historia absoluta» concebida desde la filosofía de la historia o como *Historie*, puede revocar la obligatoriedad de esta interpretación que impera desde la antigüedad hasta las teorías del derecho natural del siglo XVIII. Supuestamente no, pues las condiciones naturales que sobresalen en todas las historias no se pueden historizar totalmente unas más y otras menos.

2. Al ponerse en tela de juicio la tradición judeocristiana se abre otro ámbito de experiencia. En él se dan determinaciones teológicas

8. Sobre la situación inicial, K. Weidauer: *Thukydides und die Hippokratischen Schriften. Der Einfluss der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtwerkes*, Heidelberg, 1954.

del tiempo que no son compatibles con los hallazgos «empíricos». Sin tematizar la «historia», las explicaciones judeocristianas aportan baremos que muestran, en todo caso indirectamente, estructuras históricas formuladas de un modo que no se había hecho antes ni en otro lugar. A los judíos les era también posible tener en cuenta a los opositores —la obra de Heródoto y el precepto metódico de Luciano—, aunque de modo distinto que a los griegos. Los judíos obtuvieron de la victoria sobre sus enemigos un sentido para su propia historia. Podían asumir las derrotas penitentemente, como castigo que los hacía capaces de sobrevivir. Precisamente en la medida en que los judíos se sabían pueblo elegido de Dios, podían integrar las potencias orientales en su propia historia. La carencia de una historia universal de la humanidad en el Antiguo Testamento no significa que la «humanidad» no hubiera entrado a formar parte de su propia historia.

Citaremos también a Agustín como otro ejemplo de la enorme fuerza de transformación de la experiencia y el cuestionamiento teológicos de cara al conocimiento histórico. En él se da ya una síntesis de ideas antiguas y judeocristianas. Como la motivación apologética resonaba siempre en Agustín, su doctrina de las dos ciudades le hizo posible desarrollar una «respuesta duradera» para la situación histórica de entonces. No son el curso lineal y las determinaciones de su contenido lo que caracteriza los enunciados históricos acerca del tiempo de Agustín. Era una experiencia interior del tiempo que Agustín articuló teológicamente[9] y que le facilitó la relativización de todo el ámbito de acontecimientos terrenales. Lo que ocurre en esta tierra se puede repetir estructuralmente y, tomado en sí mismo, carece de importancia; por el contrario, respecto al más allá y al juicio final todo es único y de gran significación. Precisamente porque el sentido de la historia se encuentra más allá de ella misma consigue Agustín una libertad de interpretación del ámbito del obrar y el padecer humanos que le puede suministrar una supremacía para considerar de forma especialmente drástica los acontecimientos terrenales.

Ciertamente, Agustín se sirvió de diferentes teorías sobre los eones, ya fuera la de las tres fases antes, durante y después de la Ley, ya fuera la doctrina de las *aetates*. Las periodizaciones de este tipo, que hacen valer su autoridad desde la mitología hasta la moderna filosofía de la historia, se ocupan básicamente de las representacio-

9. Agustín: *Confesiones*, II, 14-27.

nes del origen y el fin, determinando una y otra vez la propia situación según situaciones iniciales y finales supuestas de modo general. Por eso se trata de interpretaciones históricas. Fue decisivo para Agustín —siendo válido también para todos los intentos de transformar la teoría de los eones en determinaciones históricas del tiempo— que ordenara los eones de tal modo que tras el nacimiento de Cristo se viviera la última era del mundo. Desde entonces ya no puede suceder nada nuevo, a no ser respecto al juicio final. La sexta *aetas* es la última y, por lo tanto, estructuralmente igual a sí misma. De este modo Agustín consiguió una ventaja doble. Empíricamente ya nada lo podía sorprender, pero teológicamente todo era renovadamente nuevo. Agustín podía definir específicamente el tiempo como una tensión anímica al futuro, en la medida en que el tiempo no era más que un modo de experiencia interior de sí mismo como criatura de Dios. Pero este futuro se sitúa transversalmente a las historias empíricas aun cuando las libere como historia del final. Así, Agustín esboza un horizonte para la *civitas terrena* en el que formuló una serie de regularidades que en su estructura formal modificaban las condiciones del movimiento histórico posible. Agustín formuló reglas sobre la permanencia de la naturaleza aparentemente atemporal que, al mismo tiempo, son exigibles para el conocimiento del movimiento histórico: ofrecen un retículo para observar la comparabilidad, ofrecen constantes que hacen posibles los pronósticos. Pues no hay pronóstico sobre lo absolutamente desconocido; incluso las posibles transformaciones *in spe* también presuponen una constancia mínima de las transformaciones.

De modo que estableció la siguiente regla: *Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt.*[10] No es que tema la paz, sino que cada uno busca la suya. Que se haya malogrado la paz en el ámbito de lo terreno no depende de un amor insuficiente por ella, sino de que al menos dos aspiran a ella, surgiendo así situaciones conflictivas que son contraproducentes para proporcionar la paz. Con ello se promueve el tiempo histórico. Este principio de la experiencia fue deducido por Agustín de forma totalmente teológica a partir de su doctrina de la paz justa que sólo se puede encontrar en el más allá. Pero de ese modo consiguió para el ámbito de la *civitas terrena* motivos permanentes para la acumulación de acciones históricas que, en una paz justa, excluirían toda garantía de su mantenimiento o, aun aspirando a ella, excluirían toda garantía de su realización.

10. Agustín: *De civ. Dei*, XIX, 12.

Dedujo una regla parecida de su doctrina sobre la guerra justa: la justicia de una guerra, que formuló como postulado moral, tampoco ofrece ninguna seguridad de que sea realmente justa. Sobre todo de forma teológica, desarrolla también aquí Agustín un factor de movimiento que le da la posibilidad permanente de deducir el curso de las cosas terrenas desde la relatividad y la limitación de las justicias imperantes.[11]

Agustín sacó otra regularidad de este tipo de la experiencia de la historia del imperio romano desteologizando, como es conocido, su sentido inmanente. Cuanto mayor se hace un imperio, tanto más bélicos sus deseos de seguridad; cuanto más débiles son sus enemigos exteriores, tanto más arriesgada la paz interior. Igual que dos vasos comunicantes están unidos, del mismo modo aumenta el peligro de guerra civil en la medida en que se engrandece un imperio y se estabiliza hacia el exterior.[12]

Gracias a sus interpretaciones teológicas Agustín pudo formular concepciones en el ámbito de lo que siempre es igual, que descubren decursos temporales obligatorios bajo la consideración de las cuestiones teológicas iniciales. Dicho de forma moderna, Agustín proporciona categorías formales que son introducidas como una trama condicional del movimiento histórico posible. Proporciona enunciados estructurales de la permanencia cuyas determinaciones respecto al contenido apuntan siempre a la finitud de las coyunturas históricas y, así, a su temporalidad, pero cuya reproducción bajo circunstancias comparables se propone como probable.

Hay que nombrar a Bossuet como último ejemplo de lo que para nosotros es un modo de conocimiento genuinamente histórico y cuyo *Discours sur l'histoire universelle* procede de Agustín. Siguiendo la teodicea agustiniana, Bossuet formula enunciados que sin tener que leerse teológicamente, contienen una capacidad teórica similar a la que Lübbe reclama para la filosofía de la historia de Hegel. La diferencia previa constante entre la planificación humana y su realización, entre el uso querido y el efecto no deseado, entre el obrar inconsciente y la intención voluntaria: Bossuet deduce estas diferencias, de acuerdo con la tradición, a partir de la voluntad de Dios y las remite de nuevo a ella. Las antiguas meditaciones teológicas sobre la diferencia abismal entre la providencia divina y la planificación humana alcanzan, así, un valor histórico. Si se cambia la problemática

11. Agustín: *op. cit.* IV, pág. 14 sigs.
12. Agustín: *op. cit.* XIX, págs. 5 y 7.

de la providencia y su reinado por la diferencia siempre sorprendente entre plan y efecto, se está convirtiendo el epifenómeno teológico en fenómeno histórico. Se puede uno formar una idea de estructuras históricas tal y como se desarrollan temporalmente. Citaremos la heterogonía de los fines, que en Bossuet ya se interpreta de forma mucho más mundana, desde el más acá, que lo había hecho antes Agustín. O recordemos en Bossuet el antiguo *topos* de que las causas y los efectos están ligados entre sí desde hace siglos, pero sólo pueden ser conocidos *ex post* por el historiador bajo la presuposición de una providencia.[13] Estos virajes del curso del tiempo, que abarcan más que la experiencia de una generación de hombres, ya no tienen nada que ver con las teorías míticas o teológicas de las épocas. Surgen desde la doctrina de la providencia, de cuyas supuestas intenciones se pueden derivar esas cadenas causales a largo plazo. Pero si se suprime la providencia como institución divina, su puesto no es ocupado por la planificación humana, sino por aquel perspectivismo que, como en Fontanelle, posibilita a quien reflexiona sobre la historia descubrir la historia, y que fundamenta contextos operativos a lo largo de muchas generaciones humanas.

Se puede considerar a los hombres que planifican como herederos de la providencia divina. Desde esta perspectiva, la moderna filosofía de la historia sería de hecho, diciéndolo con Gilson, una secularización, una metamorfosis de la doctrina agustiniana de las dos ciudades.[14] Pero es mucho más sugerente la cuestión que se planteó acerca de las estructuras temporales y cómo han sido formuladas dentro de una experiencia teológica de la historia. Si se reflexiona sobre esto, también se podría encontrar posiblemente un baremo común para la crítica posible a la utopía. Se podrían llegar a encontrar aquellas estructuras temporales que harían que se definiera como irreal tanto la empiría de la escatología teológica como la empiría de la utopía de la filosofía de la historia. No es que de ese modo se denegara la virtualidad histórica de tales posiciones, pero se podría responder mejor a la cuestión de hasta qué punto se pueden hacer efectivas.

En este sentido habría que investigar también el contexto tipológico y figurativo de referencia que encierra en sí misma una época profética (Bossuet).[15] Por ahora queda como una cuestión abierta, si

13. Bossuet: *Disc. de l'hist. univ.*, parte 3, cap. 1, 2, 9.
14. E. Gilson: *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina y París, 1952.
15. Bossuet: *Disc. de l'hist. univ.*, parte 2, cap. 15.

las modernas teorías del despliegue, que conciben tipológicamente las fases de la Revolución Francesa, son sencillamente una secularización o si representan una forma objetiva de conocimiento. En todo caso, todos los enunciados temporales que se han citado hasta ahora se hicieron en un contexto pre-moderno de sentido que no se había orientado de ningún modo hacia la «historia absoluta», sino que se había desarrollado transversalmente a todas las historias individuales posibles. Aunque se descubrió lo que hoy llamamos historia, nunca se explicó la historia desde la historia. El enlace natural de los decursos históricos en el mundo experiencial de la cosmología griega y del *ordo temporum* teológico de la doctrina salvífica judeocristiana contenían conocimientos históricos que sólo podían alcanzarse haciendo abstracción de una totalidad de la historia. Nuestra pregunta, que vincula la única historia de la modernidad con la pluralidad de historias particulares de todo el pasado, ha quedado respondida en parte. Habría sido razonable que las estructuras históricas y las experiencias temporales se hubieran formulado antes de que se concibiera semánticamente la «historia en y para sí», la historia del progreso y del historismo.

Para terminar formulemos de nuevo la pregunta contraria: ¿En virtud de qué categorías se puede diferenciar entre la historia moderna como algo peculiar y las regularidades de los decursos repetibles que hemos transcrito? Para contestar esta pregunta habría que introducir en nuestra hipótesis coeficientes de movimiento y de aceleración que ya no se pueden deducir —como antes— de la expectativa ante el juicio final, sino que están ajustados a las pretensiones de un mundo crecientemente tecnificado.

Nuestro concepto moderno de historia ha producido resultados previos para las determinaciones específicamente temporales de la historia como progreso y retroceso, aceleración y retardamiento. Gracias al concepto de «historia en y para sí», el ámbito moderno de la experiencia fue investigado como moderno en diversos aspectos: se articuló como *plurale tantum* que abarca la interdependencia de los acontecimientos y la intersubjetividad de los cursos de acción. Indica la convergencia de *Historie* e historia, en la que está comprendido lo relevante desde el punto de vista trascendental y de la filosofía de la historia. Finalmente, esa expresión registra el paso de la historia universal concebida como suma de partes, a la historia del mundo pensada como sistema,[16] con lo que se hizo cargo conceptualmen-

16. August Ludwig Schlözer: *Weltgeschichte*, Gotinga 1785, 3.ª edic., parte I,

te de la carencia de teoría de la historia y la remitió al mundo entero como campo de acción.

Desde entonces es posible concebir la historia como proceso que se ha desligado de fuerzas inmanentes, que ya no se puede derivar sólo desde determinaciones naturales y que, por eso, no se puede seguir explicando suficientemente de forma causal. La dinámica de la modernidad se pone como sui géneris. Se trata de un proceso de maduración cuyo sujeto o sujetos sólo se descubren en la reflexión sobre el propio proceso sin que éste se haga determinable. De este modo la teología divina de entonces cae en la ambigüedad de los planes humanos, como se puede mostrar por la ambivalencia del concepto de progreso, que se debe identificar siempre como finito e infinito a no ser que vuelva a su sentido originario, natural y espacial. Igualmente, el concepto moderno de historia recibe su ambivalencia de la obligación de tener que pensarlo como totalidad (aunque sea bajo un precepto previo de carácter estético), pero sin poder ponerlo como clausurado, pues se sabe que el futuro sigue siendo desconocido.

párr. 36, pág. 71 sigs.; Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 9.ª prop. Véase pág. 333 sig.

VII

REPRESENTACIÓN, ACONTECIMIENTO Y ESTRUCTURA*

Las cuestiones acerca de la representación, acerca de hasta qué punto la *Historie* narra cuando describe, apuntan, en el ámbito del conocimiento, a diferentes tramos temporales del movimiento histórico. El descubrimiento de que una «historia» está preformada ya siempre extralingüísticamente no sólo limita el potencial de representación sino que reclama del historiador estudios objetivos de la existencia de las fuentes. Esto entraña indicadores muy diferenciados de los decursos temporales. Por eso, desde la perspectiva del historiador se puede volver del revés la pregunta: se trata de diferentes estratos del tiempo que exigen respectivamente distintas intervenciones. Aquí se da también para el historiador una decisión previa. El resultado lleva a la representación de formas diferenciables de participación, con lo que —hablando con Agustín— *narratio demonstrationi similis (est)*.[1] Anticipando mi tesis: en la praxis no se puede sostener un límite entre narración y descripción, pero en la teoría de los tiempos históricos los planos de un tramo temporal diferente no se pueden relacionar de forma mutua y completa. Para clarificar esta tesis partiré, en principio, de que los «acontecimientos» sólo se pueden narrar y las «estructuras» sólo se pueden describir.

1. Los acontecimientos, que se delimitan *ex post* desde la infinitud del suceder —o cuando están ligados a actos desde la multitud de los quehaceres— pueden ser experimentados por los contemporáneos afectados como un contexto de acontecimientos, como una unidad de sentido que se puede narrar. En eso estriba la prioridad de los informes de testigos oculares que hasta entrado el siglo XVIII

* Este trabajo tiene su origen en una discusión que sostuvo el grupo de investigación «Poetik und Hermeneutik» en una sesión de trabajo en 1970. Los resultados fueron publicados por Wolf-Dieter Stempel y por mí con el título de «Geschichte —Ereignis und Erzählung» (Poetik und Hermeneutik, 5), Munich, 1972. Mi trabajo se refiere especialmente a las propuestas de los señores Fellmann, Fuhrmann, Greimas, Jauss, Lübbe, Stierle, Stempel, Szondi y Taubes, a los que quiero expresar aquí mi agradecimiento por sus sugerencias.

1. Agustín: *De doctrina christiana*, II, XXIX, pág. 45.

fueron válidos como fuentes primarias especialmente fiables. En esto consiste el gran valor como fuente de una «historia» narrada que repite lo que sucede contemporáneamente a ella.

En principio, el marco dentro del cual una suma de incidentes se reúnen en un acontecimiento es la cronología natural. Por eso, la corrección cronológica en la coordinación de todos los momentos que fundan un acontecimiento pertenece al postulado metódico de una narración histórica. Así, en el sentido del curso histórico del tiempo existe un *límite para la división* (Simmel)[2] por debajo del cual se descompone el acontecimiento. Sólo con un mínimo de anterioridad y posterioridad se constituye la unidad de sentido que forma un acontecimiento a partir de los incidentes. El contexto de un acontecimiento, lo que le es anterior y posterior, puede ampliarse; pero su consistencia queda adherida, en cualquier caso, al curso del tiempo. La propia intersubjetividad del contexto de un acontecimiento, en tanto lo realizan sujetos activos, tiene que estar fijada en el retículo de la serie temporal. Sólo hay que pensar en las historias del comienzo de las guerras de 1914 o 1939. Lo que sucedió realmente, como la interdependencia entre acciones y omisiones, sólo se mostró a la hora siguiente, el día después...

La transposición de experiencias inmediatas en conocimiento histórico —sea la ruptura que se advierte de un horizonte de esperanza ya pasado, que descubre un sentido inesperado— queda siempre obligada por el curso cronológicamente mensurable. Las retrospectivas o las prospectivas, como recurso estilístico de la representación (recordemos los discursos de Tucídides), sirven para clarificar los momentos críticos o decisivos en el curso de la narración.

El antes y el después constituyen el horizonte de sentido de una narración —*veni, vidi, vici*—, pero sólo porque la experiencia histórica de aquello que va a producir un suceso está inserta ya siempre en la necesidad del curso del tiempo. De esa misma manera hay que leer la frase de Schiller: la historia del mundo es el juicio del mundo. *Lo que se desecha del minuto / no lo restituye ninguna eternidad.* Incluso el que se resiste a sostener las consecuencias de la frase de Schiller, como que hay que hacer aflorar la escatología en la realización procesual de la historia, deberá convertir la secuencia del tiempo histórico en el hilo conductor de una representación, para poder narrar con el carácter irretornable de sus decursos los contextos de

2. Georg Simmel: «Das Problem der historischen Zeit» (*Philos. Vorträge der Kantgesellschaft*, 12), Berlín, 1916, pág. 29.

acontecimientos de la política, de la diplomacia, de las guerras o de las guerras civiles.

Desde luego, la cronología natural carece de significado histórico como tal, por lo que Kant exigía que la cronología había de regirse por la historia y no al revés, la historia por la cronología.[3] Para investigar una cronología histórica —también para acontecimientos— es precisa su «estructuración». Por eso, se puede hablar en principio, aunque hoy no sea usual, de una estructura diacrónica. Hay estructuras diacrónicas que son inmanentes al curso de los acontecimientos. Cualquier historia muestra que tiene su inicio, sus puntos álgidos, peripecias o crisis, y su final es inteligible para los protagonistas que han participado en ella. En la ventaja de posibilidades, en el número de adversarios y, sobre todo, en la limitación o emancipación de determinados *tempi* hay que reconocer condiciones internas de las consecuencias de los acontecimientos, que, de ese modo, alcanzan una estructura diacrónica. Por eso, también es posible comparar en un plano determinado de abstracción o tipologización las secuencias de revoluciones, guerras o historias de organizaciones políticas. Además de tales estructuras diacrónicas de acontecimientos, existen también estructuras a más largo plazo de las cuales se habla hoy más.

2. Desde la exigencia previa de los planteamientos histórico-sociales se ha implantado en la *Historie* reciente la palabra «estructura», específicamente «historia estructural».[4] De modo que se conciben como estructuras —atendiendo a su temporalidad— aquellos contextos que no afloran en el decurso estricto de los acontecimientos que ya se han experimentado. Indican más permanencia, mayor continuidad, cambios por doquier, pero en plazos más largos. Con las categorías del medio y largo plazo se formula de forma más pretenciosamente temporal lo que en el siglo pasado se concebía como «condiciones». La «estratificación» temporal en la palabra «historia», tendente a la significación de lo estático, viene metafóricamente a la memoria por la reduplicación en «historia estructural».

Mientras que para los acontecimientos que se pueden narrar, el antes y el después son absolutamente constitutivos, la exactitud de las determinaciones cronológicas es obviamente menos importante para poder describir condiciones o plazos largos. Esto está ya incluido en el modo de la experiencia de los datos estructurales previos, que

3. Kant: *Anthropologie* (1798), bajo la dirección de Weischedel, VI, pág. 503.

4. Braudel, Brunner, Conze; sobre la concepción historiográfica véase Karl Georg Faber: *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Munich, 1971, pág. 100 sigs.

entran a formar parte de los acontecimientos momentáneos correspondientes, pero que preceden de otra manera a esos acontecimientos, como en un sentido cronológico del antes. Para ello se mencionan algunas estructuras: formas de organización, modos de dominio que no suelen cambiar de hoy para mañana pero que son presupuestos de la acción política. O las fuerzas productivas y las relaciones de producción que sólo cambian a largo plazo y a veces a saltos, pero que condicionan y originan conjuntamente el acontecer social. Interesan también las relaciones amigo-enemigo en las que se incluyen la guerra y la paz, pero que también se pueden ajustar sin que correspondan a los intereses de los adversarios que por eso se discuten. Aquí entran en relación con su disponibilidad técnica las circunstancias espacio-geográficas previas, por lo que surgen continuas posibilidades de acción política y de formas sociales o económicas de comportamiento. Hay que mencionar las formas inconscientes del comportamiento que pueden estar guiadas por instituciones o que crean sus propias instituciones, pero que posibilitan tanto como limitan los ámbitos de juego de la experiencia y de la acción. También hay que citar las consecuencias naturales de la generación que, según su nivel de experiencia política, incluyen posibilidades para la formación de conflictos o para la fundación de tradiciones, sin tener en cuenta los comportamientos generativos y sus consecuencias transpersonales. Finalmente, vienen al caso las costumbres y los sistemas jurídicos que regulan a medio o largo plazo los decursos de la vida social o internacional.

Sin querer ponderar la relación mutua entre estas estructuras, se puede decir en conjunto que sus constantes temporales apuntan más allá del ámbito cronológicamente registrable de la experiencia de los participantes en un acontecimiento. Mientras los acontecimientos son producidos o sufridos por sujetos determinables, las estructuras como tales son supraindividuales e intersubjetivas. No se pueden reducir a personas individuales y raramente a grupos determinables con exactitud. Por eso provocan metódicamente determinaciones funcionales. Así, las estructuras no se convierten en magnitudes extratemporales, sino que más bien adquieren con frecuencia un carácter procesual —como el que puede formar parte de las experiencias del acontecer cotidiano.

Por ejemplo, existen procesos a largo plazo que se imponen, tanto si se combaten, como si se fomentan. Respecto al período fugaz de prosperidad industrial posterior a la revolución del 48, se podría formular la cuestión de si tuvo lugar a pesar de, o a causa de, la ma-

lograda revolución. Hay argumentaciones a favor y en contra; ninguna es irrefutable, pero ambas nos proporcionan un indicador de aquel movimiento que se llevó a cabo a través de toda la situación política de revolución y reacción. Así, es posible que la reacción haya actuado en estos casos de una forma posiblemente más revolucionaria que la propia revolución. Por tanto, si revolución y reacción son indicadores de uno y el mismo movimiento que se alimentaba de las dos situaciones y que fue impulsado por las dos, entonces esta pareja dualista de conceptos indica claramente un movimiento histórico, un progreso sin retorno hacia un cambio estructural a largo plazo, que supera el obstáculo de los pros y contras políticos de la reacción y la revolución.

Lo que es hoy una refexión metódica sobre la historia estructural sólo puede corresponderse absolutamente con la experiencia cotidiana de las generaciones que vivieron en aquella época. Las estructuras y su transformación se pueden intercambiar empíricamente mientras que sus lapsos no sobrepasen la unidad del recuerdo de las generaciones vivas en ese momento.

Desde luego, existen estructuras que son tan persistentes que quedan conservadas en el inconsciente o en lo desconocido de los que participaron en ellas, o que cambian a tan largo plazo que se sustraen al conocimiento por experiencia de los afectados. Aquí, sólo la ciencia social o la *Historie* como ciencia pueden informar del pasado al conducir más allá de las unidades de experiencia de las generaciones que vivieron conjuntamente.

3. En el ámbito de experiencia del movimiento histórico, los acontecimientos y las estructuras tienen, pues, diversas extensiones temporales que son tematizadas propiamente por la *Historie* como ciencia. Corrientemente, la representación de estructuras se aproxima más a la descripción, como en la antigua estadística del absolutismo ilustrado; la representación de los acontecimientos se aproxima más a la narración, como la historia pragmática del siglo XVIII. Del mismo modo, si se quisiera organizar la «historia» como uno de estos dos tipos, significaría que se sientan preferencias insuficientes. Ambos planos, el de los acontecimientos y el de las estructuras, se remiten mutuamente entre sí sin que el uno forme parte del otro. Más aún, dependiendo de qué se investigue, ambos planos intercambian su valor posicional, la relación entre su coordinación mutua.

Así, las series estadísticas temporales se nutren de acontecimientos concretos e individuales que poseen su propio tiempo, pero no

alcanzan capacidad enunciativa estructural más que en el retículo de plazos largos. La narración y la descripción encajan allí donde el acontecimiento se convierte en presupuesto de enunciados estructurales.

Por otra parte, las estructuras más o menos permanentes, en todo caso a largo plazo, son condiciones para los posibles acontecimientos. Que una batalla pueda librarse en los tres actos del *veni, vidi, vici* presupone determinadas formas de dominio, disposición técnica sobre las circunstancias naturales, presupone una situación abarcable de la relación amigo-enemigo, etc., es decir, estructuras que pertenecen al acontecimiento de esa batalla, que forman parte de ella en la medida en que la condicionan. La historia de esta batalla única, de la que Plutarco informa apodícticamente, posee, pues, dimensiones de diferente extensión temporal contenidas en la narración o en la descripción y que se extienden «antes» de que se reflexione sobre el resultado que le confiere su «sentido» al acontecimiento de la batalla. Por tanto, se trata de estructuras *in eventu,* aprovechando la expresión de H. R. Jauss, sin perjuicio del contraseguro hermenéutico de que su significado se convierte en concebible sólo *post eventum.* Aquí las estructuras son los motivos generales de Montesquieu[5] que hacen posible que una batalla pueda llegar a ser también decisiva para la guerra, debido a la contingencia de su acaecer.

Con respecto a los acontecimientos individuales, existen condiciones estructurales que posibilitan el transcurso de un acontecimiento. Tales estructuras pueden ser descritas, pero también pueden insertarse en el contexto narrativo si ayudan a clarificar los acontecimientos como *causae* no vinculadas cronológicamente.

Al contrario, las estructuras sólo se pueden concebir en el medio de los acontecimientos, en los que se articulan las estructuras que se van a traslucir a través de ellos. Un proceso jurídico-laboral puede ser una historia dramática en el sentido de un «acontecimiento» —al mismo tiempo que un indicador de circunstancias sociales, jurídicas o económicas a largo plazo—. Dependiendo de la problemática, se modifica el valor posicional de la historia narrada y el modo de reproducirla: en ese caso se le asigna una categoría temporal diferente. O se tematiza el lapso de antes y de después del asunto, del proceso y de su procedencia junto con sus consecuencias, o la histo-

5. Montesquieu: *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* cap. XVIII (ed. Faguet), París, 1951, pág. 475.

ria se descompone en sus elementos y adquiere un carácter referencial para aquellas condiciones sociales que hacen inteligible el decurso del acontecimiento. La descripción de tales estructuras puede ser incluso «más dramática» que la narración del propio proceso jurídico-laboral. *La relevancia perspectivista de un enunciado narrativo abarcante* (Jauss) —también puede ser hermenéuticamente una *conditio sine qua non* del conocimiento histórico— transfiere su prerrogativa a la relevancia perspectivista de un análisis estructural abarcante.

Este procedimiento de gradación y estratificación se puede realizar desde el acontecimiento individual hasta la historia universal. Cuanto más restringido sea el contexto sistemático, cuanto más largo sea el plazo de los aspectos estructurales, menos susceptibles serán de ser narrados en un antes y un después estrictamente cronológico. Sin embargo, la «permanencia» puede convertirse también historiográficamente en un acontecimiento. Según el cambio de la perspectiva, las estructuras pueden introducirse como un complejo particular en un contexto de acontecimientos mayor, como ocurre con la organización gremial mercantil, es decir, con estructuras de un radio de acción medio. De ese modo, obtienen un valor posicional específico que se puede fijar cronológicamente, por ejemplo, para delimitar mutuamente los modos de la economía y las relaciones de producción de una época. Una vez analizadas y descritas, las estructuras pueden ser narradas, por ejemplo como factor de contextos abarcantes de acontecimientos. El carácter procesual de la historia moderna no se puede concebir en absoluto de otra manera más que gracias a la explicación recíproca de los acontecimientos mediante las estructuras y viceversa.

A pesar de esto queda un resto insoluble, una aporía metódica que no puede mezclar acontecimiento y estructura. Existe un hiato entre ambas magnitudes porque a sus extensiones temporales no se las puede forzar a la congruencia, ni en la experiencia ni en la reflexión científica. El entrecruzamiento del acontecimiento y la estructura no debe llevar a que se difuminen sus diferencias si, por otra parte, han de conservar su finalidad cognoscitiva de hacer patente la diversidad de niveles de cualquier historia.

El antes y el después de un acontecimiento conserva su propia cualidad temporal, que no puede ser reducida a la de la totalidad por sus condiciones a plazo más largo. Cada acontecimiento produce más y también menos cuando está incluido en sus circunstancias

previas: de ahí su novedad, en algunos casos sorprendente.[6] Los presupuestos estructurales de la batalla de Leuthen no pueden explicar nunca suficientemente por qué Federico el Grande ganó esta batalla de la manera como lo hizo. Ciertamente, el acontecimiento y las estructuras se remiten mutuamente: la organización del ejército de Federico el Grande, su sistema de reclutamiento, su intervención en la organización agrícola de Ostelbien, la caja del ejército y la organización de impuestos que se implantaron a partir de ella, la táctica bélica de Federico, según la tradición de la historia militar: todo esto hizo posible la victoria de Leuthen, pero el 5 de diciembre de 1757 sigue siendo único por su resultado cronológicamente inmanente.

El curso de la batalla, su efecto político-bélico, el valor de la victoria en el contexto de la guerra de los Siete Años: todo esto sólo se puede narrar cronológicamente para hacerlo patente de ese modo. Pero Leuthen se convierte en símbolo. Incluso la historia posterior de Leuthen puede alcanzar un significado estructural. El acontecimiento adquiere un rango estructural. En la historia tradicional de la concepción prusiana del Estado, por su efecto paradigmático para la revalorización del riesgo de guerra en la planificación militar de la Alemania prusiana (Dehio), Leuthen se convirtió en un factor permanente a largo plazo que sustituyó a aquellos presupuestos organizativos de tipo estructural que hicieron posible, por su parte, la batalla de Leuthen.

Así pues, si se ponen en relación metódicamente los modos de representación con los espacios temporales subordinados a ellos en el

6. Me parece que aquí se da una analogía entre el acontecimiento histórico y la obra de arte que, por cierto, al convertirse en «acontecimiento» contiene más y al mismo tiempo menos de lo que había en sus precedentes. Con la expresión «al mismo tiempo más y menos» queda definido el axioma de la unicidad. Esto no excluye que una cantidad ilimitada de circunstancias previas entren a formar parte, de hecho e íntegramente, de un acontecimiento para hacer que se convierta en realidad: éste es el ámbito de las condiciones estructurales, que en la historia del arte se pueden explicar como tendencias estilísticas. En general, no quisiera agotar la analogía entre el acontecimiento y la obra de arte hasta el punto de querer abarcar el marco hermenéutico de ambos. (Véase el trabajo de H. R. Jauss: «Zur Analogie von literarischem und historischem Ereignis» en la obra citada anteriormente *Geschichte —Ereignis und Erzählung*). Cualquier acontecimiento histórico encierra cualidades temporales tanto en su realización como en su recepción: la permanencia, la tensión del decurso, la aceleración etc., que desaparecen de la obra de arte una vez ha sido creada. La expresión de que la obra de arte supera el tiempo retiene su sentido irrebasable precisamente en la comparación con los acontecimientos históricos. Si toda historia tiene que ser historia de los efectos, y de la recepción, no se puede decir que todo lo que se efectúa sea de la misma condición.

«ámbito de los objetos» de la historia, se obtiene una consecuencia triple: primero, no se funden los planos temporales por más que se condicionen mutuamente; segundo, un acontecimiento puede alcanzar significado estructural —según el cambio del plano que se investigue—, así como —tercero— la «duración» puede convertirse también en acontecimiento.

Esto nos lleva a la relación que existe entre ambos conceptos en teoría del conocimiento, que hasta ahora sólo ha sido esbozada entre su modo de representación y los planos temporales que les corresponden.

4. Sería erróneo querer adjudicarle mayor realidad a los «acontecimientos» que a las mencionadas estructuras sólo porque los acontecimientos, en curso concreto del acontecer, permanecen adheridos al antes y después que se efectúa empíricamente en la cronología natural. La *Historie* quedaría disminuida si estuviera obligada a la narración a costa del análisis de las estructuras cuya efectividad está en otro plano temporal, no siendo menor por ello.

Sin embargo, hoy es corriente cambiar los planos de demostración en la *Historie* para derivar uno a partir de otro —de otro tipo— y para explicarlo. Pero mediante el cambio de plano temporal, mediante el paso del acontecimiento a la estructura y viceversa, no se resuelve el problema de la derivabilidad: se puede fundamentar todo, pero no mediante cualquier cosa. Cuál es la fundamentación válida, o cuál debe serlo, sólo se puede decidir en una anticipación teórica. ¿Cuáles son las estructuras que fijan el marco para las posibles historias particulares? ¿Qué datos se convierten en acontecimientos, qué acontecimientos se fusionan en el curso de la historia pasada?

Corresponde a la historicidad de nuestra ciencia que las diferentes preguntas previas no puedan ser reducidas a un común denominador; clarificar sus planos temporales es una prescripción metódica. Los acontecimientos y las estructuras son igualmente «abstractos» o «concretos» para el conocimiento histórico, dependiendo del plano temporal en el que se mueva. De aquí que estar a favor o en contra de la realidad pasada no sea una alternativa.

Haremos dos observaciones al respecto desde la teoría del conocimiento: la facticidad *ex post* de los acontecimientos investigados no es nunca idéntica a la totalidad de los contextos pasados que había que pensar como real en otra época. Cualquier acontecimiento conocido y presentado históricamente vive de la ficción de lo fáctico, pero la realidad misma es algo pasado. Por eso, se puede situar un acontecimiento histórico, pero no discrecional o arbitrariamen-

te. Pues la comprobación de las fuentes excluye lo que no se puede decir. Pero no prescribe lo que se puede decir. El historiador queda obligado negativamente por los testimonios de la realidad pasada. Cuando resalta significativamente un acontecimiento desde las fuentes se aproxima, positivamente, a un narrador literario de historias que ha de adherirse a la ficción de lo fáctico para hacer plausible su historia de ese modo.

El contenido de realidad de los acontecimientos pasados que se narran no es, pues, mayor —considerado desde la teoría del conocimiento— que el contenido de realidad de las estructuras pasadas, que posiblemente apunta más allá del saber por experiencia de las generaciones de esa época. Las estructuras más permanentes, sobre todo cuando afectaran a la conciencia o al saber de los que participan en ellas en un determinado momento, pueden ser —o haber sido— tanto más «efectivas» cuanto menos se desvanecen en la totalidad en un acontecimiento particular que se puede efectuar empíricamente. Pero esto sólo se puede constituir hipotéticamente. El carácter ficticio de los acontecimientos narrados corresponde, en el plano de las estructuras, al carácter hipotético de su «realidad». Pero tales aspiraciones de la teoría del conocimiento no pueden impedir en absoluto a ningún historiador que se valga del carácter ficticio y de las hipótesis para comunicar lingüísticamente la realidad pasada como un resultado real.

Pero para ello el historiador precisa de conceptos históricos que tienen que descubrir la gran cantidad de contextos de los acontecimientos pasados del mismo modo que deben ser comprendidos en la actualidad por él mismo y por sus lectores. No se puede narrar un acontecimiento sin representar alguna estructura, sin describir algún proceso, sin que haya que aplicar conceptos históricos que permiten «concebir» el pasado. Pero cada conceptualización abarca más que la singularidad pasada, a la que ayuda a concebir. Ningún acontecimiento particular se puede narrar lingüísticamente con categorías de la misma singularidad que las que puede requerir ese acontecimiento particular. En principio, esto es una trivialidad. Pero hay que recordarla, para clarificar la pretensión estructural que procede del uso ineludible de los conceptos históricos.

La semantología histórica[7] muestra que todo concepto que forma parte de una narración o representación —como Estado, demo-

7. Véase mi introducción al Diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*, Sttutgart, 1972.

cracia, ejército, partido, por citar sólo conceptos generales— hace inteligibles contextos que no están sometidos a su singularidad. Los conceptos nos informan no sólo de la singularidad de los significados pasados (para nosotros), sino que contienen posibilidades estructurales, tematizan la simultaneidad de lo anacrónico, que no puede reducirse a una pura serie temporal de la historia.

Los conceptos, que abarcan estados de cosas, contextos y procesos pasados, se convierten para el historiador que los usa en el curso del conocimiento, en categorías formales, que se aplican como condiciones de las historias posibles. Únicamente los conceptos que poseen pretensión de permanencia, posibilidad de un uso repetido y de realización empírica, es decir, conceptos con contenidos estructurales, desbloquean el camino según el cual una historia que en su momento fue «real» puede manifestarse hoy como posible y, de ese modo, puede ser representada.

5. A partir de la diferente coordinación entre acontecimiento y estructura y desde el contenido significativo de los conceptos históricos, que cambia a muy largo plazo, se puede derivar ahora también el valor cambiante de la antigua *Historia magistra vitae.* Sobre ello haremos una última observación.

Los tramos temporales que se pueden tematizar de forma diferente en los procesos históricos ocasionan también teorías de la historia que se pueden diferenciar. *Fabula docet* fue siempre una fórmula vacía que se podía rellenar de formas distintas y que —como demuestra cualquier refranero— podía estar provista de indicaciones prácticas contrapuestas. Esto respecto a su contenido. Desde la estructura formal del tiempo hay que preguntar, por el contrario, en qué plano enseña, puede o debe enseñar, la *Historie:* en el plano de los contextos de acción a corto plazo y de la moral referida a esas situaciones, para los cuales la *Historie* proporciona un modelo de experiencia. O en el plano de los decursos a medio plazo, desde los que se pueden extrapolar tendencias del futuro. En este caso la *Historie* informa sobre las condiciones del posible futuro, sin llegar a pronosticarlo. O la *Historie* refiere al plano de la permanencia metahistórica, que no es por eso intemporal. Aquí viene al caso el análisis psicológico-social de los partidos socialdemócratas que hace Robert Michels, para derivar una regularidad en la formación de la elite —como indicación preventiva para el comportamiento político—. Por otro lado y por citar un refrán, viene al caso el dicho «cuanto más alta es la subida, mayor la caída», que formula absolutamente una posibilidad histórica, aunque sólo suela ocurrir una vez.

Allí donde la *Historie* sólo informa acerca de la posibilidad de acontecimientos que se pueden repetir, debe indicar condiciones estructurales suficientes que puedan reclamar algo así como un acontecimiento análogo. Tucídides o Maquiavelo, menos Guicciardini, pero también Montesquieu o Robert Michels, han contado, hablando modernamente, con tales condiciones estructurales.

Pero si se modifican las propias condiciones estructurales, como las de la técnica, la de la economía y, de ese modo, las de la sociedad en su conjunto y las de su organización, entonces, como en la modernidad, la *Historie* tiene que informar en primer lugar sobre las estructuras que se modifican. Las propias estructuras se muestran como variables y modificables, en todo caso ahora más que antes. También ellas caen bajo la resaca de la temporalización. Éste fue el impulso originario de la escuela histórica que surgió de la reflexión acerca de la sorprendente novedad de su propio presente. Pues, donde se acortan con una velocidad variable o sencillamente acelerada los procesos a largo plazo de otro tiempo, allí se estrecha también el ámbito de la experiencia teniendo que acomodarse permanentemente. De este modo, la peculiaridad de la historia podría llegar a convertirse en axioma de todo conocimiento histórico.

La unicidad de los acontecimientos —premisa teórica tanto del historismo como del progreso— no sabe de la repetibilidad, por lo que no permite ninguna indicación práctica inmediata. En esto, la «historia» moderna ha destronado a la antigua historia como *magistra vitae*. Pero el axioma de la unicidad individual que acuña el concepto moderno de historia, no se refiere tanto —considerado estructuralmente— a la novedad, de hecho, de los acontecimientos que suceden, como a la peculiaridad del conjunto de las transformaciones de la modernidad. Esto queda confirmado por lo que hoy se ha dado en llamar «cambio estructural».

Pero de aquí todavía no se concluye que por eso se elimine también el futuro de cualquier uso de la teoría de la *Historie*. Las teorías se mueven en un plano temporal concebido teóricamente de forma distinta. Tanto la filosofía de la historia como la prognosis que surgió diferencialmente de ella enseñan sobre el pasado para poder derivar desde ahí teorías e indicaciones de comportamiento para el futuro. Tocqueville, Lorenz von Stein o Marx son testigos de esto. Si se abandona el ámbito de experiencia tradicional para internarse en un futuro desconocido, estamos ante un intento de concebir la experiencia de un «tiempo nuevo». Desde este momento, se modificó el carácter indicador de una «historia». El diagnóstico y el pronóstico

se pueden construir en lo sucesivo —como en todo tiempo— sobre estructuras permanentes, de tipo natural por así decirlo, para que sea posible sacar conclusiones para el futuro desde la repetibilidad que se ha determinado teóricamente. Pero esta repetibilidad no descubre, como es obvio, todo el ámbito de experiencia desde la Revolución Francesa y la revolución industrial. El cambio estructural a largo plazo con lapsos cada vez más breves ocasiona predicciones que apuntan a las condiciones del posible futuro y no a sus resultados particulares concretos. *Es posible predecir el porvenir, con tal de que no se quiera profetizar lo particular* (Lorenz von Stein).[8]

La historia particular ya no sirve de ejemplo para su potencial repetibilidad a no ser que sea para evitarla. Más bien adquiere un valor posicional para los enunciados estructurales, para el acontecer procesual. Precisamente cuando se aduce la heterogeneidad de los fines como un factor de constante inseguridad, el análisis histórico de las estructuras conserva su potencialidad como pronóstico. Hoy no es posible ninguna planificación económica que no se remita a las experiencias elaboradas científicamente de la crisis económica mundial —en sí, única— de 1930. ¿Debe renunciar la ciencia histórica a su papel en favor del axioma de la unicidad? La *Historie* señala las condiciones del futuro posible que no se pueden derivar simplemente de la suma de los acontecimientos particulares. Pero en los acontecimientos que ella investiga se dibujan estructuras que condicionan a la vez que limitan el ámbito de juego para la acción en el futuro. De ese modo, la *Historie* muestra los límites para nuestro futuro posible y distinto, sin poder renunciar, por ello, a las condiciones estructurales de la repetibilidad posible. Con otras palabras: sólo se puede efectuar una crítica justificada a la garantía personal voluntarista de los planificadores utópicos del futuro si la *Historie*, en tanto que *magistra vitae*, no deduce sus teorías a partir de historias, sino también de las estructuras de movimiento de nuestra historia.

8. Véase pág. 87 sigs.

VIII

EL AZAR COMO RESIDUO DE MOTIVACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA

1

Resulta difícil hablar del azar en la historiografía debido a que, teniendo su propia historia dentro la historiografía, aún no ha sido escrita. Seguramente, el «azar» podrá explicarse de modo suficiente si se considera conjuntamente todo el sistema conceptual del historiador que se sirve del «azar». Así, habría que plantear la pregunta por el concepto contrario que produce el azar, o por el concepto general que lo relativiza. Raymond Aron comienza, por ejemplo, su *Introducción a la filosofía de la historia* con una antítesis derivada de Cournot entre *ordre* y *hasard*, para afirmar: *Le fait historique est, par essence, irréductible à l'ordre: le hasard est le fondement de l'histoire.*[1] De acuerdo con el modelo de una regularidad como la de las ciencias de la naturaleza, el azar podría constituir la esencia de toda la historia, pero salta a la vista el condicionamiento de tal fórmula con respecto a su época. En el curso de su investigación Aron disuelve esta rígida antítesis, con lo que se transforma también el significado del azar en su teoría del conocimiento histórico. Dependiendo de la posición del sujeto, un acontecimiento puede manifestarse como azaroso o no. De este modo se supera también historiográficamente la antítesis ambigua entre necesidad y azar. Con respecto a un conjunto de datos, un acontecimiento puede aparecer como azaroso; con respecto a otro conjunto puede aparecer como forzoso. Carr adopta también esta posición en su escrito sobre la historia, convirtiendo el azar en un concepto perspectivista.[2] De esta forma se ha alcanzado un nivel de reflexión que circunda metódicamente el azar. Esto no es obvio en modo alguno y tampoco ha sido siempre así.

Dicho temporalmente, el azar es un categoría pura del presente. Ni es deducible desde el horizonte de esperanza para el futuro, aun-

1. R. Aron: *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, 1948, pág. 20.
2. E. H. Carr: *Was ist Geschichte?*, Stuttgart, 1963, pág. 96 sigs.

que sea como su irrupción repentina; ni se puede experimentar como resultado de motivos pasados: si lo fuera, ya no sería azar. Así pues, en tanto la historiografía apunta a clarificar los contextos en su extensión temporal, el azar sigue siendo una categoría ahistórica. Por eso no es todavía una categoría no-histórica. Más bien el azar es apropiado como perífrasis de lo desconcertante, lo nuevo, lo imprevisto y todo lo que de esta especie se experimenta en la historia. Así, un contexto pudiera fundarse principalmente en una casualidad, o un contexto frágil precisar del azar como algo subsidiario. Siempre que se pretende historiográficamente el azar, indica una consistencia deficitaria de los datos y una inconmensurabilidad de sus consecuencias. Precisamente ahí puede estar contenido lo específicamente histórico.

Pero corresponde, sin duda, a la metodología histórica moderna evitar el azar si es posible. Por el contrario, era usual hasta el siglo XVIII recurrir al azar o a la suerte, bajo el aspecto de la Fortuna, para la interpretación de las *Historien.* Este uso tiene su historia larga y variada de la que sólo se esbozarán aquí algunos rasgos básicos comunes.[3] Fortuna era una de las pocas diosas paganas que fue trasladada al cuadro histórico cristiano. Con aquella lógica amarga propia de la «ilustración» cristiana, Agustín se burló de las contradicciones que comportaba una diosa del azar. *Ubi est definitio illa Fortunae? Ubi est quod a fortuitis etam nomen accepit? Nihil enim prodest eam colere, si fortuna est.*[4] Su interés fundamental era derivar singularmente todas las casualidades de la mano de Dios, disipando así a Fortuna desde una experiencia estrictamente cristiana de la historia. Si Otto von Freising aduce casualidades y lo hace con frecuencia, es para explicarlas como Providencia de Dios.[5] Precisamente, su carácter inconcebible en principio apunta a la voluntad oculta de Dios. Fortuna fue mediada teológicamente y, de ese modo, superada.

3. Véanse los trabajos, procedentes de la escuela de Hugo Friedrich, de K. Heitmann: *Fortuna und Virtus, eine Studie zu Petrarcas Lebenweisheit*, Colonia/Graz, 1958 (*Studi Italiani*, bajo la dirección de E. Schalk y M. Marianelli, vol. I) y H. Jansen (*Kölner Romanist*, nueva serie, vol.9) y la bibliografía más antigua que se cita en ellos. Además, F.P. Pickering: *Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter*, Berlín, 1966 (*Grundlagen der Germanistik*, H. Moser, 4) pág. 112 sigs. Actualmente, Erich Köhler: *Der literarische Zufall und die Notwendigkeit*, Munich, 1973.

4. Agustín: *De Civitate Dei*, IV, 18.

5. Otto von Freissing: *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus*, bajo la dirección de W. Lammers, Darmstadt, 1960, págs. 10, 92 (un caso extraño, en el que se habla de Fortuna «mundana» y no de *fortuitis casibus*) 130, 210, 290, 446.

Si la Fortuna fue aceptada también por el mundo que se convertía en cristiano, ya fuera en la creencia popular, ya por la herencia de Boecio, con seguridad fue simplemente porque no podía quedar vacante su lugar en la vida cotidiana o en el marco de las *Historien.* Pues en su total ambigüedad, desde el azar, pasando por la «prosperidad» hasta el destino bueno o malo, Fortuna ofrecía un elemento estructural para la interpretación de las *Historien* particulares.[6] Ella indicaba la persistencia del cambio, el modelo del acontecimiento transpersonal, que se sustrae a la intervención de los hombres. Como siempre se le adjudicaban la virtud o la fe, tanto si se deducían a partir de Dios como si —más tarde— se las desligaba de él, Fortuna siguió siendo siempre un indicador de la transformación de los tiempos, de las coyunturas que se transformaban y que son más poderosos que los planes que comportan las acciones de los hombres.[7]

Concebido de una forma tan amplia, los cristianos o los humanistas estaban de acuerdo sobre Fortuna como «hija de la Providencia» y «madre de las casualidades». La metáfora de la rueda circular,[9] introducida por Boecio en la interpretación cristiana de la historia, alude a la repetibilidad de todo acontecer, que no puede introducir nada fundamentalmente nuevo en este mundo, en todas sus vicisitudes y hasta el Juicio Final. Al mismo tiempo se podría colocar a Fortuna —probablemente con Boecio— como símbolo de lo inconmensurable para la justificación de Dios. Bajo ambos aspectos era posible que la suerte o la miseria, que forman parte del contexto de un acontecimiento humano precisamente porque no se manifiestan como inmanentes a él, hicieran interpretable su sentido. La Fortuna de dos caras abría el espacio para todas las historias posibles, su rico regalo hizo sitio para «todos los siglos».[10] Era su capacidad de transformación la que aseguraba que fueran siempre los mismos presupuestos para los acontecimientos terrenos y para su interpre-

6. Véase H. Löwe: «Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit» y H. Beumann: «Widukind von Korvei als Geschichtsschreiber und seine politische GedankenWelt», ambos trabajos en *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter,* bajo la dirección de W. Lammers, Darmstadt, 1961, págs. 123, 133, 154.

7. Zincgref: *Emblematum Ethico-Politicorum Centuria,* Heidelberg, 1666, XCIV y la recopilación de la tradición en el *Universallexikon* de Zedler, Halle y Leipzig, 1735, vol. 9, pág. 1545 sigs.

8. Gracián: citado según Jansen (nota 3) pág. 191 sigs.

9. Boecio: *De Consolatione Philosophiae,* lib. 2; (edic. de Gothein, Zurich, 1949, pág. 80).

10. Baltasar Gracián: *Criticón,* trad. alemana de H. Studniczka, Hamburgo, 1957, pág. 116.

tación. Por así decirlo, Fortuna pertenecía a la teoría de las «historias», a la ciencia de la historia y no a las historias mismas. Gracias a su ayuda se pudo elevar la *Historie* hasta la ejemplaridad. Hasta aquí se pudo racionalizar la Fortuna teológicamente o de forma filosófico-moral, pero no históricamente: tan pronto como fue interpretada empírica o pragmáticamente se convirtió en puro azar.

El problema del azar en la historia reapareció metódicamente sobre todo cuando se sustituyó la Providencia por motivos que ya no eran suficientes para explicar el milagro —y, eventualmente, el azar—. Además fue preciso un determinado tipo de motivos inmanentes a la historia, como *causae* psicológicas o pragmáticas, que limitaran a la antigua Fortuna y plantearan de ese modo el problema del azar. La famosa nariz de Cleopatra, que según Pascal cambió la faz de la tierra,[11] penetra aquí de una era en otra: el azar se convierte ya en un motivo inmanente del que se pueden deducir grandes consecuencias. Precisamente el azar se convierte en *causa* por su falta de apariencia y su exterioridad. Así, Federico II, en su *Antimaquiavelo*, dedujo la paz unilateral de Utrecht de un par de guantes que la duquesa de Marlborough[12] había encargado precipitadamente que le hicieran.

En el siglo XVIII se erigió toda una orientación histórica sobre estos fundamentos, ya fuera porque Richer escribió un *Essay sur les grands évenemens par les petites causes* (1758), ya porque los conflictos de Estado se derivaban de las intrigas de las favoritas o porque —como opinaba Voltaire— la devastación de Europa en la guerra de los Siete Años se había desencadenado por el *amour-propre* de dos o tres personas.[13] Aquí el azar está puesto ya al servicio de las fundamentaciones que produce el historiador con un punto de vista moral. Así, por ejemplo, Duclos escribió sobre la política de Luis XIV: *Si se consideran nuestras desgracias, se observará que nos las tenemos que imputar totalmente a nosotros mismos, pero nuestra salvación sólo se la tenemos que agradecer al azar.*[14] El azar no indica más que la presencia de formas morales y racionales de comportamiento que deberían corresponder a un buen político. Una casuali-

11. Pascal: *Pensées*, bajo la dirección de Ch. M. Des Granges, París, 1948, pág. 162; véase pág. 744 (según la edic. de Brunschvicg).
12. Frédéric le Grand: *Oeuvres*, Berlín, 1848, VIII, pág. 151.
13. Al respecto, J. H. Brumfitt: *Voltaire Historian*, Oxford, 1958, I, pág. 15.
14. Carl Duclos: *Geheime Memorien*, Berlín, 1792, I, pág. 15.

dad, que se podría incluir del mismo modo, es sólo el sustituto de una política racionalizable.

La fortune et le hasard sont des mots vides de sens, afirmaba el joven Federico;[15] ellos habrían producido las cabezas de los poetas y debían su origen al profundo desconocimiento de un mundo que había conferido nombres imprecisos (*des noms vagues*) a los efectos de causas desconocidas. La desgracia (*l'infortune*) de un Catón por ejemplo, se basa sólo en la imprevisibilidad de causas y efectos que se precipitan mutuamente, que habrían traído consigo coyunturas adversas (*contre-temps*) y, por eso, no le había sido ya posible prevenirlas. Federico se esforzó por desarrollar un sistema político que le permitiera poner todas las circunstancias de su tiempo al servicio de sus planes. De modo que Federico despidió a la vieja Fortuna de Maquiavelo sin poder renunciar del todo a su contenido semántico. Ocuparon su lugar los conceptos del tiempo (*temps* y *contre-temps*), pero quedaron limitados racionalmente en su ámbito de aplicación por la pregunta acerca de los motivos y las intenciones. El azar puntual se hace patente entonces como un haz de causas, se convierte en un mero nombre sin realidad y de aquí que haya que explicar, añade Federico enigmáticamente, por qué «casualidad» y «azar» han sobrevivido hasta ahora como los únicos dioses paganos; un pasaje del texto que Voltaire le suprimió en las pruebas de imprenta.[16]

En qué medida se disipó el azar en la óptica de un historiador ilustrado y dónde se ha obligado también a aceptarlo, ya fuera por las circunstancias o por razón de la representación, eso debe mostrarse detalladamente en Archenholtz.

2

Von Archenholtz, capitán del real ejército prusiano, se cuenta entre los historiadores más eruditos de la segunda mitad del siglo XVIII y entre los autores de aquella «pintura de las costumbres» que hay que entender como forma previa de la sociología moderna. En su libro popular sobre la guerra de los Siete Años se esfuerza Archenholtz por encontrar el azar de varias maneras. De acuerdo con nuestra problemática, tiene que hacerse sospechoso de haber realizado

15. Frédéric le Grand: *op. cit.* pág. 149: todo lo que sigue en el cap. 5 de su *Antimachiavell.*

16. *Op. cit.*, pág. 285.

una excursión por conceptos extrahistóricos, no permitida de cara a la consistencia de la materia histórica, para ocultar con cortesía la carencia de fundamentación de su representación. Consideremos tres de las famosas casualidades de Archenholtz. Cuando se describe la tristemente célebre coalición de las dos cortes católicas de Viena y Versalles, que parecía volver del revés todo el sistema político de Europa en ese momento —parecida, en cuanto a su efecto escandaloso, a la alianza entre Hitler y Stalin de 1939—, se dice nada más comenzar: *Esta unificación entre Austria y Francia, que asombró al mundo y que fue considerada como la mayor obra maestra de la política, fue un mero azar.*[17] Pues —así explica Archenholtz el azar— Francia no albergó nunca la intención de destruir al rey de Prusia, incomodado también por su tratado con Inglaterra y muy azuzado por Kaunitz en París contra él. La «idea principal», el verdadero motivo para Francia había sido «ganarse al electorado de Hannover para obtener mejores perspectivas en América». De este modo menciona un motivo que también cita Federico en sus memorias como decisivo y que fue puesto como central por la historiografía posterior, porque caracteriza el contexto global en el que tuvo lugar la guerra de los Siete Años, lo que permitió concebirla como la primera guerra mundial de nuestro planeta.

¿Cuál es, pues, la casualidad que puso en juego aquí Archenholtz? Él vio claramente la interdependencia universal dentro de la cual la coalición hacía frente a sus metas políticas. Pero lo que, considerado desde la corte de Versalles había sido la «idea principal», fue un «mero azar» para el lector prusiano. Pues, para el ministerio francés (no para la Pompadour) la coalición se dirigió en primera línea contra Inglaterra, con la que pugnaba por el predominio transoceánico. Lo que parecía absurdo además de azaroso en el horizonte de la secular política de equilibrio intraeuropea adquiere su sentido si se considera globalmente.

Para Archenholtz, el azar no fue sólo un recurso estilístico para elevar el dramatismo de su representación —que también lo fue, con seguridad— sino que lo usó para delinear una determinada perspectiva: era la perspectiva de los contemporáneos y como contemporáneo —y combatiente— de la gran guerra concibió también su historia. Para el lector centroeuropeo, se introdujo el azar de forma completamente correcta, con todo el peso de lo que no se puede mo-

17. J. W. von Archenholtz: *Geschichte des Siebenjährigen Krieges* (1791), Halle/Saale, s.a., pág. 2 sig.

tivar —para motivarlo, a pesar de todo, desde la amplia perspectiva del historiador—. Pero la motivación hace que surjan otras cadenas causales, otros móviles que eran perceptibles para el presunto lector. De modo que el azar introducido por Archenholtz se muestra igualmente como un azar —y también como motivable—. Un historiador científico del siglo siguiente, como fue Ranke, renunció a tal cambio de perspectiva; pero los historiadores de la Ilustración tardía estaban, por lo menos, formados de otra manera para considerar la historia no sólo como ciencia, sino precisamente también —para posibilitar el saber— retóricamente como representación. También se hace visible la falta de consistencia en el ámbito de experiencia del lector alemán —de ahí el «mero azar» de aquella coalición— además de quedar sobrepasado —pues el historiador de 1790 rebuscaba motivos históricos mundiales siempre que podía.

¿Qué importancia tiene otra casualidad, que Archenholtz pretendía que explicara la primera y decisiva batalla de la guerra de los Siete Años? *Una casualidad muy corriente* —escribe Archenholtz—, *el paseo de un monje inteligente en los primeros días del asedio salvó a Praga y a la monarquía (austríaca). Este hombre, conocido en la historia de la literatura y llamado Setzling, descubrió una columna de polvo que se aproximaba a la parte norte de la ciudad.*[18] Sigue una descripción detallada acerca de dónde supuso nuestro monje que estaban los prusianos, cómo corrió al observatorio astronómico, confirmó su suposición con el telescopio y así pudo informar con antelación al comandante de la ciudad para que se apoderara de una colina tácticamente decisiva antes que el enemigo.

Archenholtz se apresura rápidamente a relativizar su casualidad para que no se relegara su escrito al reino de las novelas fantásticas, y lo hace mediante la discusión previa del historiador sobre el pirronismo para ponderar ingeniosamente cuestiones acerca de la certeza y la probabilidad históricas. Se lo toma en serio como hecho, pero sólo para compararlo inmediatamente con las dimensiones de aquella guerra: *El asalto por sorpresa de una ciudad* —continua Archenholtz—, *que estaba ocupada con un ejército de 50.000 guerreros entrenados, a plena luz del día, no se había oído nunca en los anales de la guerra y era inconcebible para cualquier soldado, apenas lo hubieran creído los contemporáneos y la posteridad lo hubiera considerado una ficción.*

Así pues, Archenholtz transpone el azar, que determinó el curso

18. *Op. cit.*, pág. 40 sigs.

de la batalla de Praga y que influyó en la guerra desde un ámbito vital completamente ajeno al mundo militar, al área de las posibilidades militares. De acuerdo con esto, el azar cambia de cualidad; se convierte en una anécdota que arroja irónicamente su luz sobre el antagonismo entre católicos y protestantes en pugna por Bohemia; pero el azar ha quedado capturado en el campo de las tácticas de guerra que se consideran racionales y en el de las armas de aquel tiempo. Inexplicable como causa de la salvación de Praga —bien es verdad que Archenholtz asumiría la leyenda de Praga como Providencia de Dios, a quien apenas hubiera encontrado dispuesto, siendo él un prusiano ilustrado—, el azar se acerca, por su efecto, a un contexto verosímil. Considerado por su efecto, la decisiva excursión de nuestro monje se despoja de su carácter azaroso. Lo que Archenholtz registra desde fuera como una ocurrencia, ajustada a los motivos y consecuencias racionalizables de la estrategia de la época, se devalúa indirectamente como un acontecimiento intercambiable. El autor nos da a entender que si este suceso no hubiera salvado a Praga del asalto por sorpresa, habría sido cualquier otro. Que fuera precisamente este suceso, el paseo de un clérigo, es único y azaroso tomado en sí mismo —por el contrario, considerado estratégicamente es irrelevante.

Para localizar de este modo el azar y en efecto eliminarlo se vale Archenholtz de dos secuencias de ideas: por una parte, de la referencia a la estructura de la posibilidad militar; por otra, pretende la comparación entre *Historie* y poesía. Se cita la antigua contraposición ciceroniana entre *res factae* y *res fictae*, que domina en los historiadores de generación en generación a partir de Isidoro,[19] para clarificar lo que es verosímil militarmente —no lo que es factual— diferenciándolo de lo no verosímil y, por ello, «ficticio».[20] La ausencia de azar habría conducido, ciertamente, al reino de lo posible y pensable, pero en todo caso de lo inverosímil. Praga habría caído igual-

19. Isidoro de Sevilla: *Etymologiarum sive originum*, libri XX, bajo la dirección de Lyndsay, Oxford, 1957, 2 vols., I, pág. 40 sigs.

20. Que la verosimilitud interna es más convincente que la realidad es un argumento que ha elevado (no sin discusión) la poesía por encima de la historia desde Aristóteles. Pues la poesía tenía que ver con la verosimilitud, no con la facticidad. Archenholtz se vale de estos argumentos, que llegó a conocer a través de Lessing, para elevar la historia por encima de la poesía con el clásico argumento de la poética: uno de los caminos que siguió la revalorización de la *Historie* frente a la poesía en el siglo XVIII. Para ello, véase H. Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, págs. 96-105.

mente de un modo absurdo. Sólo entonces habría sido completa la casualidad, lo inverosímil se habría convertido en acontecimiento.

Que tales experiencias no fueron ajenas a sus contemporáneos lo muestra la moneda conmemorativa que hizo acuñar la ciudad de Kolberg en 1760 después de ser liberada, literalmente en el último minuto, de los 23.000 rusos que la asediaban. La inscripción de la moneda recuerda a Ovidio: *res similis fictae*, según la traducción de Archenholtz «un acontecimiento es como una ficción».[21] De acuerdo con el ejemplo de Kolberg, queda claro otra vez lo que realmente era importante para Archenholtz en el asunto de Praga. El monje que paseaba meditativamente es mediatizado desde el punto de vista de la historia de la guerra. El azar queda despojado *ex post* de su carácter casual. Fortuna sigue estando vigente. Pero en la estructura causal queda relegada a un segundo plano, cuando al principio se consideraba aparentemente como la primera y la única.

En un escrito sobre la caída y la grandeza de los romanos, Montesquieu proporcionó una explicación tan sencilla como aceptable racionalmente para esta situación. Todas las casualidades siguen estando sometidas a razones generales. *Et si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avait une cause générale qui faisait que cet État devait périr par une seule bataille. En un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers.*[22] Sólo quien acepta los motivos en una ocasión nunca ne-

21. Archenholtz: *op. cit.*, pág. 254.

22. Montesquieu: *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap. XVIII (bajo la dirección de Faget, París, 1951, pág. 475). La afirmación de Montesquieu era bien conocida en el siglo XVIII (véase Brumfitt: *Voltaire Historian*, Oxford, 1958, pág. 113). Archenholtz conoció con seguridad esta serie de ideas, pues modificó la frase de Montesquieu diciendo que la historia moderna no proporcionaba ningún ejemplo que *vinculara el destino de toda una monarquía con el sostenimiento o la pérdida de una única ciudad* (*op. cit.* pág. 342). Y como la estrategia de Federico se apoyaba en el movimiento, pudo actuar dejando Magdeburgo, la más importante de sus plazas fuertes, relativamente sin fortificar. A los enemigos no les habría sido posible encontrar aquí una solución única para toda la guerra. En su trabajo sobre las grandes potencias (*Hist. Polit. Zeitschr.*, II) Ranke opinaba que la guerra de los Siete Años se diferenciaba de todas las guerras del pasado en que *a pesar de su larga duración, la existencia de Prusia estuvo en juego en cada momento.* Un solo día desgraciado la habría podido disponer para la derrota. Y su pregunta sobre las causas generales que impidieron, no obstante, la caída de Prusia la respondía Ranke diciendo que Federico no pagaría la filosofía regalada de los franceses. Federico «es su propia regla; se basa en su propia verdad». La «causa principal» era que se «mantenía moralmente íntegro». Prescindiendo de la cuestión de si esta observación es o no pertinente, se puede decir que en Ranke la antítesis entre

cesitará uno. Sería una completa ligereza liquidar de ese modo la tarea del historiador. El arte de Archenholtz como historiador consistía en hacer coexistir magnitudes inconmensurables entre sí, proporcionando, a la vez, una respuesta histórica suficientemente satisfactoria. Así es como describió posteriormente el asedio de Breslau en el año 1760. Ante las murallas acampaban 50.000 austríacos bajo el mando del más capaz de sus generales, Laudon. En la ciudad se encontraban 9.000 prisioneros de guerra austríacos, dispuestos al levantamiento al igual que algunos ciudadanos austrófilos; el número de los defensores ascendía a 3.000 hombres de entre los cuales sólo 1.000 eran soldados activos. Archenholtz califica de casual el éxito de la resistencia, *lo que se prueba de la mejor manera por parecerle un problema al filósofo, mientras que él, ingenioso historiador, apenas se atreve a mencionarlo a causa de su inverosimilitud. Tal portento* —continúa—, *sólo podía relativizarlo la fuerza de la disciplina militar prusiana.*[23] Se puede discutir sobre esta fundamentación del portento y traer a colación otros motivos para despojarlo aún más de su carácter milagroso; la tendencia es clara: el portento, el azar y otras cosas por el estilo se aducen solamente para informar de la mejor manera posible al lector medio que, a lo sumo, los espera.

A continuación pondremos el último ejemplo que hemos entresacado al azar de la historia de la guerra de los Siete Años. ¿Cómo explica nuestro autor la derrota de Kolin? *No fueron la valentía y la estrategia, sino las casualidades quienes decidieron el resultado de ese día memorable.* Pero en Leuthen, se dice más tarde en contraposición a Kolin, sólo decidieron la victoria la *valentía y la estrategia.*[24] Aquí parece escaparse el orgullo nacional prusiano con los viejos soldados y es obvio, sin mayor consideración, que en el caso de Kolin se lleva el azar al campo de batalla por motivos apologéticos. Pues Archenholtz explica, en el curso de su exposición posterior, las casualidades particulares de la batalla; como es sabido, se perdió tácticamente porque Federico rompió el extenso frente de batalla y, debido a la superioridad austríaca, no podía lanzar las tropas de reserva a cubrir los huecos que se abrían. Pero Archenholtz da motivos psicológicos particulares para la razón por la que se rompió el frente

razones universales y casualidades se resuelve en el concepto de individualidad. Sobre la influencia continuada de la graduación de Montesquieu entre tendencias generales y casualidades en Marx y Trotski, véase Carr (nota 2), pág. 99.

23. Archenholtz: *op. cit.*, pág. 241.

24. *Op. cit.*, págs. 44, 98.

de batalla. En contra de las órdenes del rey, atacaron algunas tropas que se habían quedado a la expectativa; de modo que los soldados se enzarzaron en todo el frente en vez de retroceder para apoyar sucesivamente al flanco que fuera atacado.

La imprudencia y el ardor bélico se hicieron responsables del azar. Aquí habría que preguntar a nuestro autor si acaso no son estas cualidades militares, la mala estrategia y la falsa valentía, las que llevaron a esta derrota. El viejo Federico no apeló nunca al azar en sus explicaciones posteriores con el fin de disculpar sus derrotas. Mencionó siempre los fallos concretos que desbarataron sus planes, encubriendo ocasionalmente sólo sus propios fallos. Achacó la derrota de Kolin a los fallos tácticos que cometieron sus generales, contrarios a sus órdenes. La tercera casualidad que acabamos de conocer con Archenholtz se desvanece aún más que las otras al ser considerada causalmente y, por cierto, de una forma no desconocida, pero sí inconsciente para el autor.

Resumiendo: en el primer caso, el tratado de alianza entre Francia y Austria, el azar era una cuestión de perspectiva. Desde una perspectiva histórica mundial se hicieron patentes el disparate europeo continental, la novedad y lo inesperado de la alianza franco-austríaca. La segunda casualidad, la del monje que paseaba, se deriva de otras zonas de motivación distintas del curso de la batalla de Praga. Considerada puntualmente, en su coincidencia, fue casual; trasladándolo al plano de las posibilidades estratégicas, la casualidad alcanza un valor racionalmente calculable, el azar desaparece en una perspectiva general. No ocurre así en el tercer ejemplo. Aquí el azar es sólo una palabra introducida patrióticamente en el momento adecuado y que debía oscurecer o aminorar la gran superioridad de los austríacos y el decisivo ataque de los sajones. Las categorías psicológicas de las que también se sirvió Archenholtz se encuentran objetivamente en el mismo plano probatorio. Al tratarse aquí de un azar poco claro, era adecuado cortar las explicaciones ulteriores o las autoinculpaciones. Como ya dijo Gibbon sobre los griegos: *Después de que su país fuera reducido a una provincia, los griegos no atribuían el triunfo de Roma a sus merecimientos, sino a la suerte de la república.*[25]

Sólo porque a partir del siglo XVIII quedó teóricamente destruido el azar, ha sido posible concebir esta reflexión con la que hoy manifestamos con cuánto sentido supo construir Archenholtz dos de sus

25. Cit. según Carr (nota 2), pág. 98.

casualidades y se esforzó por construir la tercera como una fórmula ciega para una desgracia con la que simpatizaba personalmente. Ya nos hemos referido a Gibbon y Montesquieu como testigos principales, pero también podemos citar al propio Federico. Bajo la tremenda impresión de la batalla perdida en Kolin, le escribió a su amigo, el mariscal Keith, que la «fortune» lo había abandonado. *La suerte me ha vuelto la espalda en estos días. Debiera haber sospechado que es una mujer y yo no soy galante. La suerte se declara en favor de las mujeres que me hacen la guerra.* Y en 1760 le escribió al marqués d'Argens que él no podía controlar la suerte, que tenía que calcular cada vez más el azar, porque le faltaban los medios para realizar sus planes por sí mismo. Por estos últimos y también por una manifestación privada, sabemos que no abandona el sistema político de referencia que había formulado en el *Antimaquiavelo,* del que se había reído con gusto e irónicamente, como en su escrito a Keith.

En sus memorias sobre la historia de la guerra, según me parece, Federico renuncia consecuentemente a la suerte que, ahistóricamente si se quiere, le fue finalmente propicia. En las memorias trata siempre de compensar las faltas y los logros de los contendientes de manera racional y consecuente, de acuerdo con sus planes respectivos. El punto de inflexión de esta evaluación se presenta como la acción y su resultado; por cierto, como resultado que casi nunca coincide con el plan primitivo de uno de los agentes. De este modo, como consecuencia de su punto de partida racional, Federico llegó a la conclusión de que la historia producía siempre más o menos de lo que estaba contenido en la suma de los acontecimientos. De modo que Federico rebasa la mera explicación causal para llegar a lo que en el siglo XIX se llamará escuela histórica comprensiva.

3

La escuela histórica del siglo XIX eliminó el azar hasta en sus últimos restos, y, por cierto, y según se mostrará en la conclusión, no tanto por haber realizado una ampliación consecuente del principio de causalidad como por las implicaciones teológicas, filosóficas y estéticas que son inmanentes al concepto moderno de la historia. Nos remitiremos de nuevo a Archenholtz para clarificarlo.

Si hasta ahora se ha mostrado en qué medida pudo racionalizar Archenholtz el azar como concepto conformado perspectivistamente para crear un espacio estructurado causalmente, ahora entra en

acción en un lugar destacado la vieja Fortuna en el campo de batalla y, ciertamente, de un modo históricamente insuperable: con la muerte de la zarina Isabel en 1762. La muerte se introduce como destino con una cadencia drática. Mientras Federico, en su historia de la guerra de los Siete Años sólo advierte que esta muerte había echado por tierra todos los planes y convenios de los políticos, mientras Ranke se referirá posteriormente a que la muerte sólo habría descubierto como limitada una *necesidad interna* inmanente de la *combinación de circunstancias* que se habían dado hasta ahora,[26] Archenholtz introduce la muerte como dueña del destino. Describe el cambio al que se ha aludido como *el mayor beneficio de Fortuna*, que habría puesto a salvo de la ruina a Federico y a Prusia.[27] Archenholtz se sirve aquí del antiguo concepto de Fortuna, que no era inmanente a los sucesos sino añadido a ellos. No se trata de un recurso estilístico de la racionalización, sino que indica la irrupción de posibilidades naturales en el curso de un suceso bélico planificado desde todos los puntos de vista. Fortuna no es aquí un equivalente de la causalidad, sino que es previa a todo suceder. De este modo, Archenholtz permanece vinculado a una antigua experiencia que comparte con los humanistas y también con los historiadores cristianos: a saber, la que dejó enterrada a la *Historie* de forma natural, la de que las historias sobre Fortuna remitían a sus condiciones extrahistóricas.

Ciertamente, la muerte de un soberano de esa época estaba sometida, por lo general, al cálculo de probabilidades, pero no se podía influir en ella mediante ningún plan racional (a no ser mediante el veneno o el puñal), se escapaba a las *causae* pragmáticas, incluso aunque se planificaran y se calcularan una y otra vez sus posibles consecuencias, como en el caso de la «sanción pragmática» de 1713. Las guerras y los conflictos diplomáticos se solían justificar a partir de la interrupción de la línea de sucesión de los monarcas, el horizonte político del futuro estaba delimitado por la posible duración de la vida del gobernante.[28] Así pues, cuando Archenholtz apeló a

26. Ranke: *Friedrich der Grosse* (A.d.B.).
27. Archenholtz: *op. cit.*, pág. 350.
28. Hasta qué punto excluyó la modernidad esta posibilidad de formación natural del azar lo demuestra la muerte de Roosevelt, que fue comparada en 1945 por la propaganda nacionalsocialista con la de la zarina en 1762, para abrir histórico-ideológicamente una salida a una situación que no la tenía. La muerte de Roosevelt no pudo influir en el curso de la Segunda Guerra Mundial. El papel de los héroes ha quedado, mientras tanto, desnaturalizado en favor de estructuras históricas que cada vez le dejan menos espacio de acción a la vieja Fortuna, no sólo en la representación, sino también *de facto*.

Fortuna en este ámbito aún natural de la historia, no incurre en ninguna ruptura del estilo de la época.

En toda la modernidad, Archenholtz vivió en un continuo que, hasta ese momento, abarcó todas las historias según lo refiere continuamente en todas sus narraciones sobre acontecimientos y hechos de tiempos antiguos, para compararlos con los de la guerra de los Siete Años. Los paralelismos que adujo no sirvieron para hacer una interpretación del acontecer total desde el punto de vista de la filosofía de la historia, sino que se basaban en la identidad natural, presupuesta tácitamente, de todas las condiciones de las historias en general: Fortuna siguió siendo la medida de la comparación y del juicio, que permitía concebir a Federico, Aníbal o Alejandro, como contemporáneos potenciales y a Cannas y Leuthen como similares.[29]

La ambivalencia de Archenholtz al disolver racionalmente el azar por una parte y, por otra, seguir manteniendo a Fortuna, nos indica la gran distancia que lo separa de la escuela histórica. Humboldt, que le preparó el camino teórico, no negó el punto de partida del siglo XVIII respecto a que *toda la historia universal, en el pasado y en el futuro*, pudiera considerarse también causalmente, aunque los límites de la consideración estarían en la amplitud de nuestro conocimiento de las causas eficientes. En esa medida quedó eliminado el azar, pero precisamente con ese punto de partida, pensaba Humboldt, se malogra lo característico de la historia. Es decir, lo que caracteriza a la historia, ya sea lo que es siempre nuevo y no se ha experimentado nunca, ya sean las individualidades creadoras y las fuerzas internas que se relacionan entre sí en una secuencia externa, pero que en su unicidad y dirección respectivas *no se derivarían nunca de las circunstancias que lo acompañan.*[30] La unidad interna de la historia y su singularidad eluden una derivación causal —en esto estaba incluido el momento progresivo de la visión histórica universal— por lo que no le quitan libertad de movimientos ni a la Fortuna —como símbolo de la repetición— ni al azar, pues la unicidad de una casualidad ya aparece en la unicidad de la «historia en sí».

Humboldt vivió de una nueva experiencia de la historia y la conceptualizó haciendo posible su autocomprensión al historismo que se dio a continuación. La historia, en su unicidad, destruyó el azar. Dicho de otra manera, si toda la historia, en su unicidad, sobrepasa

29. Archenholtz: *op. cit.*, págs. 47, 174, 328, 350 passim.

30. Wilhelm v. Humboldt: *Über die Aufgabe der Geschichtsschreibers* y *Über die bewegenden Ursachen der Weltgeschichte*, ambos Meiner, Leipzig , s.a., págs. 24, 18.

todas las *causae* que se aduzcan, entonces el azar pierde también su peso histórico en tanto que causa accidental.[31]

Cuando Leibniz definió dos tipos de verdades, las de razón que no admiten contradicción y las de hecho, que aun estando suficientemente fundamentadas todavía se puede pensar su contrario, estaba delimitando, con las *vérités de fait*, el ámbito de lo que posteriormente se caracterizará como «historia». Los hechos históricos del pasado y también los del futuro son posibilidades realizadas o realizables, que excluyen una necesidad constrictiva. En toda posible fundamentación, los hechos siguen siendo contingentes, surgen en el espacio de la libertad humana. Por eso el futuro pasado y el que aún ha de venir son siempre azarosos; pero para Leibniz, la cadena de las casualidades tiene su única certeza en el curso del mundo, ella sigue erigida y superada en plan divino del mejor mundo. Desde el mandamiento de la Teodicea, también los acontecimientos contingentes —los históricos— se muestran como necesarios, no en el sentido de una demostración geométrica, sino como *necessaire... ex hypothesi, pour ainsi dire par accident.*[32]

Desde una perspectiva más elevada, el azar se muestra como necesariamente histórico, según se formulará más adelante. Desde entonces, la motivación residual no se va a ocultar ya más con el azar, sino que se va a excluir *a priori* de la teoría de la nueva historia tal y como se desarrolló lentamente en el siglo XVIII. Se trata del teologuema de la singularidad de todo lo terrenal con respecto a Dios y de la categoría estética de la unidad interna de una historia, que han entrado a formar parte de la moderna filosofía de la historia y han establecido el concepto moderno de «historia». Así, en 1770, Wieland pudo hablar de las «mil casualidades inevitables» que han empujado al género humano por el camino sin retorno del perfeccionamiento infinito.[33] Por eso pudo copiar Kant la astucia de la naturaleza, que prefigura la «astucia de la razón» de Hegel, en virtud de la cual todo lo aparentemente azaroso tiene su sentido. *La consideración filosófi-*

31. Véase la recensión crítica de H.G. Gadamer en *Philosophischen Rundschau*, 18 (1971), pág. 61.

32. Leibniz: «Metaphysische Abhandlung», párr. 13 (*Kleine Schriften zur Metaphysik*, bajo la dirección de H. H. Holz, Darmstadt, 1965, pág. 86); véase *Theodizee*, párr. 36 sigs. y *Monadologie*, párr. 31 sigs. Sobre la historia previa de la teodicea con respecto a la exclusión del azar, véase el quinto libro de la *De Consolatione Philosophiae* de Boecio.

33. Chr. M. Wieland: «Über die Behauptung, dass ungehemmte Ausbildung der menschlichen Gattung nachteilig sei» (*S. W.* Leipzig, 1857, pág. 29, 311).

ca no tiene otra intención que alejarse de lo azaroso. La casualidad es lo mismo que la necesidad externa, es decir una necesidad que se remite a causas que sólo son propiamente circunstancias externas. Tenemos que buscar un fin general en la historia, el fin último del mundo. Este pasaje de Hegel muestra en qué medida ha revisado la racionalización del azar tal y como se había realizado en los siglos anteriores y cómo la unidad teológica de la historia universal excluye el azar de forma aún más consecuente que la Ilustración, si es que fuera posible. *Hay que llevar a la historia la creencia y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está abandonado al azar.*[34]

Pero no fue sólo la herencia teológica la que excluyó todo azar en el seno del concepto idealista de historia; también las reflexiones literarias y estéticas que colocaron el arte de la representación de la historiografía bajo la pretensión de una probabilidad interna —y con ello, bajo un contenido de realidad realzado— expulsaron el azar que aparentemente no tenía sentido. En 1799 escribía Novalis resumiendo la discusión actual de aquella época: la acumulación de datos y hechos particulares, a la que se dedican de ordinario con ahínco los historiadores, hace que *se olvide precisamente lo más digno de saberse, aquello que constituye primariamente a la historia como historia y que enlaza las diversas casualidades en un todo ameno e instructivo. Mirando bien todo esto, me parece que un historiador debería ser también necesariamente poeta.*[35]

La escuela histórica recibe un impulso tanto de la poética como de la filosofía idealista y ambas la conducen a concebir la historia —antes de todos los acontecimientos— como una unidad inmanente de sentido y a reflexionar científicamente sobre ella. *Abandona aquel medir y pesar, nuestra tarea es la Teodicea* (Droysen). Si todos los acontecimientos se convierten en únicos, *cada época... se convierte inmediatamente en Dios,*[36] con lo que no se ha eliminado el milagro, más bien se ha convertido toda la historia en un único milagro. «Se aprende a idolatrar», continuó Droysen.[37] De modo que al azar se le ha despojado también de su libertad de ser casual.

Sería inútil descomponer las implicaciones teológicas, filosóficas o estéticas que se mezclan en la escuela histórica: para nuestra

34. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburgo 1955, pág. 29.

35. Novalis: «Heinrich von Ofterdingen» (*Schriften,* bajo la dirección de Kluckhohn-Samuel, 1960, 2.ª edic., I, pág. 259).

36. Ranke: «Über die Epochen der neueren Geschichte» (1854), bajo la dirección de Hoffmann, *Geschichte und Politik,* Stuttgart, 1942, pág. 141.

37. Droysen: *Briefwechsel,* bajo la dirección de Hübner, Leipzig, 1929, II, pág. 282.

cuestión es suficiente con determinar el resultado de que todas coinciden en un concepto de historia que no tolera en absoluto las condiciones del azar.

El componente estético del historismo implica motivaciones residuales que se amplían más allá de sus fundamentaciones teológicas primitivas. Si, de ese modo, el conocimiento histórico se torna satisfactorio, y desde luego más satisfactorio que aquél en el que la fortuna aún estaba en liza, ésa es una cuestión que ha de plantearse de nuevo en la actualidad. Quizá se pueda mostrar entonces que la eliminación de toda casualidad fija pretensiones de consistencia elevadas, precisamente porque en el horizonte de la unicidad histórica se absolutiza la casualidad mediante la supresión de todo azar. Lo que en el ámbito de la concepción pre-historista de la historia era producido por Fortuna, en la modernidad lo hace la ideología que, en la medida en que necesita continuamente de nuevas manipulaciones, se presenta como revestida de una legitimidad definitiva.



IX

COMPROMISO CON LA SITUACIÓN Y TEMPORALIDAD

Una contribución a la investigación historiográfica del mundo histórico

Es antigua la seguridad de que el historiador sólo busca y repite la verdad. Esta seguridad es válida hasta hoy y, por lo general, tiene una aprobación unánime. Por el contrario, la afirmación de que sólo es posible encontrar la verdad instalándose en una posición sólida o concibiéndola partidistamente es sólo un producto de la modernidad.

Si hoy se habla de que todo enunciado histórico está comprometido con la situación, no se está resaltando la contradicción. Pues quién va a negar que la historia se considera desde diferentes perspectivas, que con los cambios de la historia cambian también los enunciados históricos sobre esa historia. La antigua tríada —lugar, tiempo y persona— forma parte obviamente de la obra de un autor histórico. Si se modifican el lugar, el tiempo y la persona, surgen nuevas obras, incluso aunque traten o parezcan tratar del mismo objeto.

Quien pretenda aclarar totalmente esta posición corriente en historiografía o, con mayor exactitud, quien pretenda aclarar este cambio de posición desde la teoría del conocimiento, encuentra pronto dificultades. Choca con el reproche del subjetivismo, del relativismo o, simplemente, del historismo. Lo que significa también que la muy desgastada expresión de historismo apunta con seguridad a este cambio de situación de todos los participantes forzado por el curso de la historia. Se añaden nuevas experiencias, se superan las antiguas, se forman nuevas esperanzas: y se plantean preguntas nuevas a nuestro pasado que exigen reflexionar de nuevo sobre la historia, considerarla otra vez, volver a investigarla.

La ciencia actual de la historia se encuentra entre dos exigencias que se excluyen mutuamente: formular enunciados verdaderos y admitir y tener en cuenta la relatividad de esos enunciados. Ella se defiende en este dilema con diversos argumentos. Citaremos dos. En

primer lugar, los historiadores pueden referirse al enorme éxito que, en virtud de sus métodos, ha alcanzado la ciencia que ha surgido lentamente desde la más temprana modernidad. Desde hace alrededor de doscientos años sabemos mucho más sobre el pasado de la humanidad en su conjunto que lo que supo esta humanidad en el pasado sobre sí misma. No podemos indagar mucho más —dada la situación de las fuentes—, pero conocemos mucho de lo que le fue sustraído al conocimiento de los contemporáneos del pasado. En cierto sentido sabemos más que antes y, con frecuencia, tenemos mejor información que la que era posible antes. Una defensa del historiador como la que se ha expuesto, que se refiere a la situación empírica de la investigación, queda encerrada en sí misma y es difícil de rebatir.

El segundo argumento pretende debilitar metódica y teóricamente la recriminación de subjetivismo o relativismo. También la ciencia de la historia tendría que desarrollar un arte metódico que sería sólo propio de ella para alcanzar enunciados objetivos. La crítica de las fuentes es comunicable en cualquier momento, es revisable y está sometida a criterios racionales. Hay que añadir la teoría de la comprensión que ha encontrado su acceso a la ciencia histórica a través de Schleiermacher o Dilthey. En palabras de Dilthey: *La comprensión y la interpretación es el método que realiza a las ciencias del espíritu. Cualquier función confluye en él. Contiene en sí todas las verdades de las ciencias del espíritu. La comprensión abre un mundo en cada punto.*[1] Si se quiere que la esencia del mundo histórico sea su cambio: en el medio de la comprensión se puede asumir cualquier situación individual, incluso el pasado ajeno, alejado y diferente se puede asumir, traducir y, por eso, conocer mediante el comprometerse y el compenetrarse.

Tal teoría de las ciencias del espíritu se fundamenta finalmente en una naturaleza humana enigmática e idéntica a sí misma, a la que no le es ajena ninguna posibilidad humana. En virtud de la comprensión se efectúa la apertura de los textos que son básicamente traducibles; en virtud de la comprensión podemos medir el fracaso o el éxito de las acciones y planes del pasado; en virtud de la comprensión son asumibles los sufrimientos pasados. Hay que admitir, pues, que como cualquier otro hombre, también el historiador ha de tener un punto de vista: lo deduce básicamente en virtud de su crítica a

1. Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, vol. 7, 2.ª edic., Stuttgart-Gotinga, 1958, pág. 205.

las fuentes en el medio de la comprensión de la totalidad del mundo histórico. En la participación en las objetivaciones de hombres históricos, pasadas o que han perdurado, un individuo histórico actual puede objetivar este tipo de historia.

Hasta aquí un argumento empírico y uno teórico que debieran aminorar la recriminación del historismo que hay que superar siempre. En la investigación y en la comprensión se inmoviliza también la historia, aun cuando el historiador se sepa y se experimente como una parte cambiante de esta historia.

Nos encontramos, pues, ante un empate. Cualquier conocimiento histórico está condicionado por la situación y, por eso, es relativo. Sabiendo esto, la historia se puede transformar crítica y comprensivamente, lo cual conduce a enunciados verdaderos sobre ella. Formulado de forma extrema: partidismo y objetividad se excluyen mutuamente, pero en la realización del trabajo histórico se remiten el uno a la otra.

Quisiera desarrollar de nuevo este dilema de la teoría del conocimiento. Para ello intentaré mostrar en un paso histórico que el surgimiento del relativismo histórico es idéntico al descubrimiento del mundo histórico. Mediante una panorámica intentaré sacar consecuencias teóricas que sean, tal vez, apropiadas, si no para resolver el dilema, sí para hacerlo más tolerable.

I. *Sobre la metáfora premoderna de la imparcialidad*

Que las informaciones sobre las actividades humanas, sobre los hechos y sufrimientos han de ser concebidos por el historiador con fidelidad a la verdad pertenece, desde antiguo, a la topología de las teorías técnicas y científicas de la *Historie.* Y la seguridad de que se quiere proceder de ese modo aflora, de ordinario, en las obras de historiografía. Las reglas de no poder mentir y de tener que decir toda la verdad pertenecen, desde Luciano y Cicerón, a la autoseguridad de todo historiador[2] para no ser desterrado al reino de los fabulistas.

Lo que llama la atención en esta posición no es en absoluto la apelación a la verdad, sino la exigencia cercana y bien ligada a ella, de dejar que aparezca la verdad de forma pura e inmediata. Sólo haciendo

2. Luciano: *Wie man Geschichte schreiben soll*, bajo la dirección de H. Homeyer, Munich, 1965, cap. 39, pág. 114 sigs.; Cicerón: *De oratore*, págs. 15, 62.

abstracción de la propia persona, sin pasión y celo, *sine ira et studio,*[3] esto es, apartidista o imparcialmente, se puede expresar la verdad.

Sin perjuicio del punto polémico fundamental que quisieran sostener tales posiciones contra adversarios o colegas profesionales, tras ellas acecha un tipo de realismo ingenuo cuando se buscan caracterizaciones de teoría del conocimiento para épocas que no eran susceptibles de tales etiquetas.

La metáfora del espejo es un indicio infalible del realismo ingenuo que esperaba manifestar inquebrantablemente la verdad de la historia. La imagen que el historiador debe reflejar igual que un espejo no debiera estar *desfigurada, descolorida o deformada de ninguna manera.*[4] Esta metáfora, difundida ampliamente a partir de Luciana se prolongó, como mínimo, hasta el siglo XVIII, ya fuera porque Voss definió la *Historie* en 1623 aún tradicionalmente como *speculum vitae humanae,*[5] ya fuera porque los ilustrados acentúan la antigua aplicación práctica moral, por lo que exigen de la representación histórica que ofrezca a los hombres un *espejo desinteresado* de sus deberes y obligaciones.[6]

Una variante igualmente frecuente de la indiferencia en teoría del conocimiento está incluida en la analogía de la «verdad desnuda»[7] que habría de defender un historiador. En ella no se puede infravalorar el impulso persistente, del que habla esta metáfora, por dejar que la verdad de una historia hable por sí misma, si es que se debe producir y ser experimentada. Pero tomada literalmente, esta exigencia obliga al autor a suspender el juicio, con lo que sólo se refuerza la metáfora del espejo.

La *Historie* tiene una *nudité si noble et si majestueuse,* escribió Fénélon[8] en 1714, de modo que no precisa de ningún adorno poéti-

3. Véase Carl Weymann: «Sine ira et studio», *Archiv für Lateinische Lexikographie und Grammatik,* 15 (1908), y Joseph Vogt: «Tacitus und die Unparteilichkeit des Historikers», *Würzburger studien zur Altertumswissenschaft,* 9 (1936).

4. Luciano: *Wie man Geschichte schreiben soll,* cap. 51, pág. 154.

5. Gerhard Johann Voss(ius): *Ars historica* (1623), 2.ª edic. Lugdunum Bat. 1653, cap. V, pág. 27.

6. Johann Samuel Halle: *Kleine Enzyklopedie.* (Del francés.) Art. *Geschichte,* vol. I, Berlín-Leipzig, 1779, pág. 522. También Rolf Reichardt: *Historik und Poetik in der deutschen und französischen Aufklärung,* [Staatsarbeit] Heidelberg, 1966 (mecanografiado).

7. Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* Bonn, 1960, pág. 47 sigs.

8. François de Fénélon: «Lettre à M. Dacier sur les occupations de l'Academie», en *Oeuvres Complètes,* vol. 6, París, 1850, pág. 639.

co. *Decir la verdad desnuda, esto es, los sucesos que han ocurrido sin contar ningún maquillaje* —así confirma Gottsched[9] la tarea del historiador—. Y aún el joven Ranke se refiere en 1824 a la *verdad desnuda sin ningún adorno* para desenmascarar con este *concepto de historia* suyo las *narraciones falsas de Guiccardini.*[10] Blumenberg indica con razón que aquí se trataría casi de un anacronismo ilustrado[11] incluso aunque fuera la propia Ilustración la que desprestigiara la capacidad de la metáfora de la verdad desnuda. El viejo Ranke lo afirmó con absoluta reserva cuando en 1860 formuló su confesión, citada una y otra vez: *deseaba, por decirlo así, disolver mi Yo y hablar sólo a las cosas que dejan que se muestren las fuerzas poderosas...*[12]

Un tercer *topos,* transmitido como los demás desde la antigüedad, nos lleva hasta el centro de nuestro planteamiento. Fue posiblemente Luciano quien introdujo la expresión «apolis» en la conceptualidad de la *Historie.* Un historiador debiera ser *un extranjero en su obra, un apátrida, autónomo y no sometido a ninguna autoridad.* Sólo en un espacio libre de autoridad se podría atener a la verdad e *informar* sin reservas *de lo que ha ocurrido.*[13] El paso a Ranke no parece lejano cuando éste definió su punto de partida histórico: no debería disponer ni instruir, *simplemente va a mostrar cómo ha sido propiamente.*[14] El postulado científico de no tomar partido, en el sentido de la independencia, de la abstención o de la neutralidad, se prolonga ininterrumpidamente hasta el siglo XVIII. Bayle y Gottfried Arnold, Voltaire y Wieland se han comprometido tanto como Niebuhr, que *buscaba la verdad sin partido ni polémica.*[15] Incluso un historiador tan comprometido políticamente como Gervinus parte de que la fe, la autoridad o la patria no debieran perturbar el sentido para poder escribir *sin prejuicios ni partido.*[16] Ranke, su lejano adversario,

9. Johann Christoph Gottsched: *Versuch einer critischen Dichtkunst,* 3.ª edic., Leipzig, 1742, p. 354.

10. Leopold von Ranke: *Zur kritik neuerer Geschichtsschreiber,* Leipzig y Berlín, 1824, pág. 28.

11. Blumenberg: *Paradigmen,* pág. 55.

12. Leopold von Ranke: *Englische Geschichte,* vol. 2, Berlín 1860, pág. 3 (Introducción al libro 5).

13. Luciano: *Wie man Geschichte schreiben soll,* cap. 41, pág. 148.

14. Leopold von Ranke: «Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514», *Sämtliche Werke,* vol. 33/34, Leipzig, 1874, pág. VII (Introducción a la 1.ª edic. de 1824).

15. Citado según Vogt: *Tacitus und die Unparteilichkeit des Historikers,* pág. 1.

16. Georg Gottfried Gervinus: *Grundzüge der Historik,* Leipzig, 1837, pág. 93 sig.

escribió que *todo está en relación, un estudio crítico de las auténticas fuentes, una concepción apartidista, una representación objetiva; el objetivo es la «representización» de toda la verdad,*[17] incluso cuando no sea alcanzable del todo. Pero Ranke sostiene: *Pues la verdad sólo puede ser una.*[18]

Hasta aquí la topología, a la que se podrían añadir innumerables ejemplos. Sin perjuicio de que los contextos se diferencien, queda un punto de conexión metódicamente ineludible en el curso de la investigación: alcanzar la imparcialidad, dejar la palabra también a la parte contraria. Ya sea para hacerle justicia, ya sea —y esto es más moderno— para poner en relación mutua a todos los partidos o fuerzas de un proceso histórico, de modo que se pueda contemplar el proceso en su conjunto. De este modo, la apelación a no dejar que domine ningún partidismo se repite con razón en la actualidad.

Pero no fue este punto de conexión metódicamente antiguo e indispensable en el curso de la investigación, el deber de aspirar a la imparcialidad, el que constituyó el mundo histórico. Ha sido, más bien, el religamiento de la historia a sus propios presupuestos de conocimiento y de acción lo que ha alumbrado a la historia moderna en el campo científico y en el pre-científico, en el político y en el social. Surgió un nuevo concepto de «historia».[19] Lo que diferencia a la historia moderna de la historia anterior es, en primer lugar, el descubrimiento de la «historia en y para sí» sin objeto, gracias a la reflexión de los ilustrados. La historia se convierte en un concepto reflexivo. Desde la Ilustración se relacionan entre sí las condiciones de los decursos históricos y las condiciones para la acción, tanto en ellos como en su conocimiento. Pero en medio del movimiento histórico no se puede tener eso sin una determinación de la posición.

Obviamente, las teorías del arte de la historia ya habían reflexionado antes sobre la influencia de los sujetos que narraban o escribían en la forma de su representación. Precisamente la vinculación de la *Historie* a la gramática, retórica y ética, y progresivamente a la poética y la estética, instaron a investigar el trabajo productivo de un autor.

17. Leopold von Ranke: «Einleitung zu den Analekten der englischen Geschichte», *Sämtliche Werke*, vol. 21, 3.ª edic., Leipzig, 1879, pág. 114.

18. Leopold von Ranke: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, vol. 1, 6.ª edic., Leipzig, 1881, pág. X (Prólogo).

19. Véase en particular el artículo «Geschichte» en *Geschichtliche Grundbegriffe*, bajo la dirección de O. Brunner, W. Konze, R. Koselleck, Stuttgart, 1975, vol. 2, pág. 597 sigs.: «Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs».

El historiador desempeñaba un papel productivo como artista o como orientador moral, papel que había que equilibrar continuamente frente a la exigencia de una visión receptiva. Ya Luciano relativizó su metáfora del espejo cuando, en el mismo párrafo, comparó a los historiógrafos con un escultor a quien se le ha dado previamente el material, pero tiene que elaborarlo —como Fidias— con la máxima fidelidad posible a la realidad. Pues —así dice la fundamentación—, el oyente debiera ver claramente con sus propios ojos los acontecimientos de los que se le informa. Así, la comparación del escultor productivo permanece en la esfera de la visión, del mostrar y del reflejar.

Todas las metáforas citadas, que apuntan finalmente a una verdad desnuda y franca, unívoca y transmisible, nos remiten a una situación de realidad que hasta entrado el siglo XVIII constituyó la representación histórica. Las metáforas, que encierran un realismo ingenuo, se nutren de testigos visuales, en menos casos de testigos auriculares, que garantizan con su presencia la verdad de una historia.[20] Trataban de partir metódicamente de la historiografía del presente o del pasado más reciente. En todo caso, podría recurrir, como en Heródoto, a tres generaciones para aproximar y hacer creíbles los acontecimientos pasados con la ayuda de testigos auriculares vivos. Permaneció inquebrantable la prioridad de la historiografía contemporánea que en la primera modernidad aún recibió la ayuda adicional de la literatura de memorias que estaba en auge. Y siguió recibiendo esa ayuda allí donde se volvió a preguntar al pasado anterior. Los signos de autenticidad siguieron garantizados por testimonios visuales y cuando era posible por las personas que actuaron o participaron, ya fuera en la historia de la revelación, ya en las historias que había que continuar escribiendo sobre los acontecimientos eclesiales o mundanos.

Así pues, la experiencia histórica se refería al presente que progresivamente se acumulaba en el pasado sin poder modificarse en lo fundamental. *Nil novum sub sole* —tanto valía esto para la antigüedad clásica como para los cristianos que tienen el horizonte de esperanza en el juicio final—. Las metáforas del espejo, del reflejo o de la verdad desnuda, referidas a su respectiva visión contemporánea, se fundan, pues, en el hallazgo de una experiencia del presente que corresponde en su comprensión historiográfica al recurso a los

20. Véase Fritz Ernst: *Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung. Die Welt als Geschichte*, pág. 17 (1957).

testigos oculares. El historiador tenía que interrogar, en primer lugar, a testigos oculares vivos y en segundo lugar a testigos auriculares sobrevivientes, para averiguar el verdadero estado de cosas o las circunstancias. Desde este tipo de investigación de la realidad no hay un gran salto hasta la exigencia de imparcialidad, con tal que se reproduzca el suceso adecuadamente en todos sus aspectos o que se tenga en cuenta el juicio de todos los participantes. La historia, como presente continuado, vive de sus testigos oculares; la investigación de los testigos oculares exige distancia, imparcialidad.

No cabe duda de que este canon, cuyo carácter metafórico apunta a un ámbito de experiencia presente e ininterrumpido, puede reclamar aún hoy su validez metódica. Pero no ha quedado sólo en eso.

II. *El descubrimiento del compromiso con una posición como presupuesto del conocimiento histórico*

Parece una ironía del lenguaje que, en el ámbito de la visión y del testimonio visual, de la metáfora del espejo y de la verdad inalterable, la posición pueda alcanzar un papel fundamentador del conocimiento sin agotar las metáforas ni la experiencia que hay depositada en ellas. Si el historiador debe interrogar a todos los testigos para encontrar al mejor y eliminar a los otros, ¿por qué no va a tener la propia posición del historiador ninguna influencia en su representación? Naturalmente esta pregunta se formuló, y no en último lugar, bajo la influencia de la doctrina de la perspectiva que surgió a partir del Renacimiento. Así, Comenius comparó en 1623 la tarea del historiador con la mirada a través del telescopio, que a modo de trombón apunta hacia atrás por encima de los hombros. Con dicha mirada hacia el pasado se pretenden conseguir enseñanzas para el tiempo propio y para el futuro. Pero serían sorprendentes las perspectivas curvas, que mostraran todo con una luz respectivamente diferente. Por eso, de ninguna manera se debería *olvidar que... una cosa se comporta tan realmente como se lo parezca al observador.*[21] Cada cual confía sólo en sus propias gafas, de lo que no se deriva más que disputa y rencilla.

La duda cartesiana y el escepticismo pirroniano trataron de crear

21. Johann Amos Comenius: *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens* (1623), trad. alemana de Z. Baudnik, bajo la dirección de P. Kohout, Lucerna y Francfort a.M., 1970, pág. 105 sig.

una conciencia residual, por lo demás mala, para el historiador, para poder ofrecer representaciones generales verosímiles. Por eso Zedler dice con toda reserva, aún orientado hacia el ideal realista del conocimiento y traduciendo la metáfora de Luciano, que sería muy difícil, cuando no casi imposible, *ser un historiógrafo perfecto. Quien deba serlo no tendría que tener, si eso fuera posible, ni una condecoración, ni un partido, ni un círculo de compatriotas, ni una religión.*[22] Demostrar que esto es exactamente imposible fue mérito de Chladenius.[23]

Chladenius (1710-1759) aún se mueve totalmente en la esfera de la autenticidad del testigo visual cuando desarrolla el ámbito de objetos de la *Historie* en las historias contemporáneas de generaciones vivas y cuando excluye las historias del futuro y las «historias antiguas».[24] Pero esta clasificación ya no se rige por los hechos de contenido o cronológicos y ya no apunta a épocas, sino que está concebida puramente desde la teoría del conocimiento. El *autor, causante o espectador* son más seguros que el *relator*, la tradición oral se coloca por encima de la escrita. Así comienza la historia antigua, cuando ya no hay testigos visuales vivos y ya no se puede interrogar directamente a testigos auriculares intermediarios. Así pues, con la muerte de las generaciones se desplaza el límite de la historia antigua, se incrementa en la misma medida en la que desaparecen los testigos. Ya no hay un orden temporal para la totalidad de la historia, dado previamente —por Dios—, que estructure su materia, sino que la historia del futuro y la del pasado —las «historias antiguas»— son condicionadas por los deseos y planes, así como por las cuestiones que se originan en la actualidad. El ámbito de experiencia de los contemporáneos sigue siendo, en la teoría del conocimiento, el centro de todas las historias.

De este modo, Chladenius ha suplido la falta de teoría del conocimiento de las *Historien* premodernas y les ha proporcionado un concepto que no se ha superado aún hoy. Pero, al mismo tiempo, se ha convertido en precursor de la modernidad. Pues, desde entonces, la

22. Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wisseschaften und Künste*, vol. 13, Halle-Leipzig, 1735, pág. 286, citado según Famianus Strada (1572-1649).

23. Los ejemplos que se aducen no pretenden ofrecer una cronología absoluta de los argumentos que se articulan de forma diferente según los países y sus idiomas.

24. Johann Martin Chladenius: *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752. Especialmente el cap. 11, «Von alten und ausländischen Geschichten» y el cap. 12, «Von zukünftigen Dingen».

estructuración temporal de la historia depende de la posición que yo ocupo en ella.

Chladenius parte de que usualmente coincidían una historia y su presentación. Pero, para poder interpretar y enjuiciar una historia se precisaría de una disociación metódica: *La historia es una, pero su presentación es diferente y plural.* Una historia como tal sólo se podría pensar sin contradicción en su unicidad, pero cualquier crónica sobre ella estaría rota perspectivistamente. Sería absolutamente decisivo que una historia fuera enjuiciada por un «interesado» o por un «ajeno», por un «amigo» o «enemigo», por un «erudito» o un «iletrado», por un «miembro de la corte», un «ciudadano» o un «campesino», por un «revolucionario» o por un «súbdito fiel».[25] De este hallazgo en el mundo de la vida deduce Chladenius dos cosas.

En primer lugar, la relatividad de todos los juicios de intitución, de toda la experiencia. Puede haber dos crónicas contradictorias entre sí y que ambas se apunten la verdad para sí. Pues hay un motivo *por el que conocemos una cosa así y no de otro modo: se trata del punto de vista de la misma cosa... Desde el concepto de punto de vista, se deduce que las personas que consideran una cosa desde diferentes puntos de vista, habrán de tener también diferentes representaciones de la cosa...; quot capita, tot sensus.*[26]

En segundo lugar, Chladenius deduce de su análisis del testimonio ocular y de las concepciones sociales y políticas del comportamiento la perspectiva para la investigación y exposición posteriores. Mediante el interrogatorio correcto de testigos contrapuestos y mediante el aseguramiento de la huellas se debería tratar de conocer la historia pasada —así Chladenius acata también un ideal de conocimiento adecuado al realismo—, pero los contextos de acontecimientos pasados ya no se pueden reproducir en su conjunto mediante ninguna exposición. La *imagen original de la historia* se ha transformado ya durante la elaboración en una narración.[27] El compromiso con una situación no limita sólo a los testigos, alcanza también al historiador. Una vez pasada una historia permanece definitivamente igual a sí misma, pero las direcciones de la mirada del historiador se rompen a modo de un caleidoscopio dependiendo de su situación inicial.

25. Johann Martin Chladenius: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742, reimpr. bajo la dirección de L. Geldsetzer, Düsseldorf, 1969, pág. 185 sigs.; ídem: *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, pág. 74 sig., 152 passim.

26. Chladenius: *Einleitung*, pág. 188 s.; idem: *Geschichtswissenschaft*, pág. 100 sigs.

27. Chladenius: *Geschichtswissenschaft*, pág. 127.

Especialmente un buen historiador, que quiere relatar la *historia con sentido,* apenas puede hacer otra cosa que reproducirla como en *imágenes rejuvenecidas.*[28] Tiene que escoger y acortar, valerse de metáforas, y debe usar conceptos universales; pero, de ese modo, produce inevitablemente nuevas ambigüedades que precisan, por su parte, de interpretación. Pues, *cuando un historiador escribe imágenes rejuvenecidas siempre (ha puesto) sus miras en algo*[29] —que el lector tiene que adivinar si es que quiere juzgar de qué trata la historia.

Desde la historia vivida hasta la elaborada científicamente se realiza la «historia» siempre en perspectivas con un contenido y un fundamento significativo condicionados social y personalmente. Se *equivocan mucho los que han deseado que un historiador tenga que colocarse como un hombre sin religión, sin patria, sin familia; y no han pensado que exigen cosas imposibles.*[30] Desde Chladenius los historiadores se aseguraban mejor para poder distinguir en la verosimilitud una forma propia, precisamente histórica, de la verdad. Desde ese momento, el estar vinculado a una posición ya no es más una objeción sino un presupuesto del conocimiento histórico.

Chladenius traza una frontera clara frente a los inventores voluntarios o falsificadores que no se toman interés por el canon racionalmente controlable de la entrevista a los testigos o de la exégesis de las fuentes. El inevitable perspectivismo no lleva a una *narración partidista que tergiversa u oscurece los hechos contra el saber y la conciencia. Una narración apartidista no puede significar tanto como narrar una cosa sin ningún punto de vista, pues esto es imposible: y narrar partidistamente tampoco puede significar tanto como narrar una cosa y una historia según su punto de vista, pues en ese caso todas las narraciones serían partidistas.*[31]

Con esta afirmación acerca de que la formación perspectivista del juicio y la parcialidad no son idénticas, Chladenius ha extendido un marco teórico que no ha sido sobrepasado hasta hoy. Pues el descubrimiento de fuentes de sucesos pasados indica una capacidad de resistencia y tiene un peso específico que no se puede desplazar *ex post* de forma voluntaria mediante una toma de partido a favor o en contra. Pero es verdad que, mediante diferentes formas de mirar, las fuentes pueden dar a conocer cosas diferentes. Volveremos a entrar en esto en la conclusión.

28. Ibídem: caps. 6 y 7.
29. Chladenius: *Einleitung,* pág. 237.
30. Chladenius: *Geschichtswissenschaft,* pág. 166, 151.
31. Ibídem: pág. 151 sigs.

La teoría del conocimiento de Chladenius fue al mismo tiempo un acto de emancipación. Mediante la ampliación de la perspectiva de los testigos, que hasta ahora era el objeto de la indagación histórica, a la perspectiva del propio historiador, éste alcanzó un espacio de libertad insospechado hasta entonces. De acuerdo con criterios poetológicos que fueron captados en aquel momento, en adelante un historiador podía permitirse «producir» la historia: sopesar causas, afrontar contextos a largo plazo, disponer de formas diferentes el principio y el final de una historia; podía diseñar los sistemas que le parecieran adecuados a la complejidad de las historias, como la simple adición de conocimientos. Desde la *polihistoria* se llegó, en palabras de Klopstock, a la *politeoría*.[32] Finalmente, sin olvidar el control de las fuentes, el historiador pudo concebir historias hipotéticas que dirigían la mirada más hacia los presupuestos de todas las historias que a estas mismas. En pocas palabras, el historiador pudo convertirse en filósofo de la historia, lo cual no era posible antes, bajo el concepto acuñado por Voltaire.

Fénélon previó esta irrupción cuando en 1714 postuló que la verdadera perfección de la *Historie* residía en su organización. Para conseguir una buena organización el historiador debería poder abarcar con una única mirada la totalidad de su historia, debería pasar y repasar todas sus páginas hasta que hubiera encontrado el verdadero punto de vista (*son vrai point de vue*). Entonces podría proyectar la historia como una unidad y atribuir los acontecimientos más importantes a su fundamento común.[33]

Chladenius había fundamentado teóricamente este punto de partida, pero había relativizado la cuestión del punto de vista objetivo, verdadero, del historiador o, si se quiere, la había historizado. Él tropezó con una pluralidad de criterios que pertenecían necesariamente al conocimiento histórico sin plantear lo que tenían en común, la verdad histórica. Sólo había trasladado el acento desde la verdad misma a las condiciones de conocimiento de la verdad. Inspirados por él, los historiadores consiguieron también valor para adoptar una «posición» abierta y conscientemente, incluso cuando debían reflexionar sobre su punto de vista. Esta irrupción se realizó en la segunda mitad del siglo XVIII.

32. Friedrich Gottlieb Klopstock: «Die deutsche Gelehrtenrepublik», *Sämtliche Werke*, parte 12, Karlsruhe, 1828, pág. 78 sig.

33. François de Fénélon: «Lettre à l'Académie», *Oeuvres complètes*, vol. 3, París 1850, cap. «Projet d'un traité sur l'histoire», pág. 638 sig.

III. *Temporalización de la perspectiva histórica*

La obra de Chladenius estaba entre dos frentes. Su teoría del conocimiento se nutría de la preeminencia de lo óptico hasta en las últimas aplicaciones de sus imágenes y analogías. El testigo ocular, en tanto que garante de la «representación» de un suceso, siguió siendo el testigo principal de toda *Historie.* El ámbito de experiencia histórica que corresponde a este punto de partida era un espacio de personas que actúan y sufren, el espacio de los acontecimientos, cuya capacidad testimonial aumentaba con su proximidad al presente propio y disminuía con su distanciamiento. De acuerdo con esto, la *ciencia de la historia universal* de Chladenius trataba, en primer lugar, de las condiciones del conocimiento histórico del presente y, basándose sólo en ello, trataba de las fuentes de las historias pasadas y de su interpretación. Las historias pasadas, fuera de la comunidad viva que las recuerda, sólo eran un suplemento de la experiencia histórica presente. Pero también las historias del futuro pertenecen al *organon* de la interpretación histórica, pues los planes, las esperanzas y los deseos son constitutivos, para Chladenius, tanto de las historias venideras como de las del propio pasado reciente. Las tres dimensiones del tiempo permanecieron fundidas antropológicamente e igualmente relacionadas entre sí. Esto cambió rápidamente a partir de Chladenius debido, no en último lugar, a la otra parte de su teoría, debido a la moderna teoría de la perspectiva histórica.

Desde el uso metafórico referido en primer lugar al ámbito de un presente correspondiente, se prolonga la perspectiva más y más hacia las profundidades temporales. Obtuvo también una significación temporal que articulaba una diferencia cada vez mayor entre las historias del pasado, la historia propia y la del futuro. Es más, los modos de visión contenían un coeficiente temporal de transformación que correspondía al cambio, que se propagaba en ese momento, de una historia que se aceleraba. Esto habría que esbozarlo brevemente en el medio de la historiografía.

Los usos del «punto de vista», de la «posición» o «situación», se entremezclan rápidamente. Schlözer, Wegelin, Semler o Köster también se valieron de ellos y en la medida en que se tomó en serio la intervención perspectivista se modificó también el *status* de una historia del pasado que ya había transcurrido. Perdió la cualidad de tener que permanecer siempre idéntica a sí misma para ser verdadera.

Así escribió Thomas Abbt su *Historia del género humano según*

se conoce en Europa[34] y deducía desde su «posición» *que la historia de un pueblo no es la misma en Asia que en Europa.* Ciertamente, aquí se eliminó la experiencia creciente de la ocupación de tierras en ultramar, donde aguardaban su elaboración numerosas historias que aún no se habían integrado en el cristianismo europeo. Pero que las perspectivas tienen que condicionar espacialmente, es decir, deben permanecer vinculadas a una posición y que tienen que conducir a textos diferenciables pero igualmente justificados, eso aún no fue admitido.

A la relatividad espacial de los enunciados históricos hubo que añadir la relatividad temporal. Chladenius no había pensado aún que también el decurso temporal podía modificar *ex post* la cualidad de una historia. Pues él distinguió rigurosamente entre el pasado, que sigue siendo coherente en sí mismo una vez que ha transcurrido, y la pluralidad de crónicas sobre él. Gatterer tuvo sus dudas: *La verdad de la historia sigue siendo la misma en lo esencial: al menos, aquí lo presupongo... aunque bien sé que esto no se puede presuponer siempre.* Y en un *Tratado sobre la posición y el punto de vista del historiador* intentó mostrar que, en definitiva, es la selección la que constituye una historia. Pero la selección no depende sólo de las circunstancias sociales o políticas o de los destinatarios deseados, sino justamente de la distancia histórica. Por eso, Gatterer desarrolló criterios que hoy usaría un Tito Livio alemán, tal vez un profesor protestante que viviera en una organización mixta, para parafrasear y escribir de nuevo la historia romana del auténtico Tito Livio y para corregirla desde los nuevos puntos de vista que se han alcanzado en la actualidad.[35]

Al tiempo histórico se le incrementó una cualidad que fundamenta la experiencia y que, retroactivamente, enseñaba a ver el pasado de forma nueva. Así, en 1775 afirmó Büsch: *Sin embargo, los nuevos acontecimientos que surgen pueden hacer que una historia que antes nos interesaba poco o nada, sea importante para nosotros*[36] y se refería a la historia de Indostán, que sólo había sido introducida por los ingleses desde hacía veinte años en el contexto efectivo de la his-

34. Thomas Abbt: *Geschichte des menschlichen Geschlechts,* vol. I, Halle, 1766, pág. 219.

35. Johann Christoph Gatterer: «Abhandlung vom Standort und Geschichtspunct des Geschichtsschreibers oder der teutsche Livius», en *Allgemeine historische Bibliothek,* vol. 5, Halle, 1768, pág. 7.

36. Johann Georg Büsch: *Enzyklopädie der historischen, philosophischen und mathematischen Wissenschaften,* Hamburgo, 1775, pág. 12.

toria mundial. Así, la historia efectiva fáctica y su reflexión por la *Historie* se constituyen mutuamente. Así lo pensaba Schlözer en 1784, nueve años después: *Un factum puede parecer, por ahora, totalmente carente de significado y, más tarde o más temprano convertirse en definitivamente importante para la propia historia o aun para la crítica.*[37]

Pero no fue sólo el cambio actual de la experiencia lo que desplazó el valor posicional de los acontecimientos pasados así como la cualidad histórica de estos mismos acontecimientos. También la toma de posición y la destreza metódicas modificaron la relación de las dimensiones temporales entre sí. La prosecución de la escritura de la «historia contemporánea» perdió poco a poco su dignidad metódica. Planck fue uno de los primeros que afirmó que con la distancia temporal creciente, las probabilidades del conocimiento no se reducían, sino que aumentaban. De ese modo, el testigo visual fue desbancado de su posición hasta ahora privilegiada, aunque ya relativizada por Chladenius. Ya no se rememora el pasado mediante la tradición oral o escrita; más bien se reconstruye con un procedimiento crítico. *Para los contemporáneos sobre los que actúa inmediatamente, todo gran acontecimiento está siempre oculto en una niebla que sólo se disipa poco a poco, con frecuencia difícilmente, tras algunas generaciones.* Una vez que ha transcurrido el tiempo suficiente, se manifiesta el pasado gracias a la «crítica histórica» que sabe tomar en cuenta las perplejidades polémicas de sus antecesores *de una forma completamente diferente.*[38]

El viejo ámbito de la experiencia, que quizás abarcaba tres generaciones, se ha abierto metódicamente. El presente pasado ya no es tema de la *Historie* que había seguido escribiendo y transmitido las historias. Ahora se tematiza el propio pasado y, ciertamente, como se presenta hoy por primera vez, en su peculiaridad, *de una forma totalmente distinta.* De una narración del presente pasado se pasa a una «representación» del pasado. La ciencia de la *Historie* se convierte, al reconocer su posición temporal, en investigación del pasado. Ciertamente, el rápido cambio de experiencia de esta temporalización de la perspectiva fue favorecido por la Revolución Francesa.

37. August Ludwig von Schlözer: prólogo a Abbé Mably, *Von der Art die Geschichte zu schreiben*, trad. alemana de F.R. Salzmann, Estrasburgo 1784, pág. 7.

38. Gottlieb Jakob Planck: *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs*, vol. 1, Leipzig, 1781, pág. VII; ídem: *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, vol. 2, Leipzig, 1795, pág. 243.

La ruptura de la continuidad parecía depender de un pasado cuyo creciente carácter ajeno sólo podía ser recuperado y clarificado mediante la investigación histórica. Pero esto no significaba de ninguna manera que la investigación histórica se hubiera vuelto *eo ipso* nostálgica o restauradora. Más bien, la expresión de que el pasado se puede interpretar tanto mejor cuanto más tarde, es un producto de la filosofía prerrevolucionaria del progreso.

Ella descubrió en la historia aquella cualidad temporal que exigía considerar que el ayer era fundamentalmente distinto del hoy y el hoy fundamentalmente distinto del mañana. Fue abandonado el principio de la posible repetibilidad de los acontecimientos. Y si toda la historia es única, entonces consecuentemente el pasado debe ser distinto del presente y distinto también del futuro. En una frase: la «historización» [*Historisierung*] de la historia [*Geschichte*] y su interpretación progresista eran, en principio, las dos caras de una misma moneda. Historia y progreso tenían su común denominador en la experiencia de un tiempo genuinamente histórico. Conocerlos exigía una posición que debía reflexionarse a sí misma como condicionada históricamente.

Esto se muestra en Alemania con especial claridad en la historiografía de la Iglesia protestante, la cual como *Historie* ilustrada se convirtió clandestinamente en teología de la historia y prestó su ayuda a la nueva filosofía de la historia.

La anticipación de un tiempo genuinamente histórico se perfila especialmente pronto en Bengel,[39] cuya interpretación del Apocalipsis de Juan implicaba la singularidad irretornable de los decursos históricos. En ella Bengel se comporta, al mismo tiempo, de forma empírica y reflexiva. Consideró las exégesis del Apocalipsis existentes hasta ese momento no sólo como una acumulación de errores, sino como una historia de revelaciones progresivas. Todas las exégesis previas son concebidas como un oscurecimiento previsto por Dios que tenía que ser clarificado por la tarea sucesiva de los exegetas posteriores. De la acumulación de las exégesis erróneas y de sus correcciones se obtiene finalmente la comprensión última, verdadera. En tanto la parte reflexiva esté fundamentada en la fe.

Pero también los propios acontecimientos vaticinados por la Biblia se cumplen en la medida en que su exégesis los confirma progresivamente. La eliminación de los errores pasados se hace también

39. Johann Albrecht Bengel: *Erklärte Offenbarung Johannis* (1740), bajo la dirección de J. Chr. F. Burk, Stuttgart, 1834.

posible por el curso de la historia. De modo que queda delimitada la estructura de una fenomenología del espíritu. La interpretación de la experiencia histórica se convierte en el momento inherente de una historia que conduce al saber verdadero.

Bengel fijó, como se indicará más tarde, un modelo de progreso. La revelación se desvela en el progresar de la historia o con mayor precisión: en la coincidencia creciente entre los acontecimientos empíricos y su exégesis histórico-salvífica. El acontecimiento y su exégesis convergen progresivamente, esto es, sólo en el medio de un tiempo genuinamente histórico. El modo de la interpretación permaneció intacto, su contenido se modificó.

Esto se muestra en Semler, en el contexto de su historiografía racional. Se cambia el acento desde la economía divina de la salvación a una economía histórica del tiempo, que permite interpretar progresivamente no sólo los acontecimientos vaticinados por la Biblia, sino todos los acontecimientos históricos.

En teoría del conocimiento, Semler se mantuvo sobre la base de la teoría de la ciencia de Chladenius temporalizando, consecuentemente, la perspectiva histórica. Ciertamente, Semler separa ulteriormente la *historia real* de su reproducción, pero convierte la historia de las reproducciones históricas en un momento inherente de la historia real. Los historiadores no sólo refieren, también *crean Historien. La influencia de la voluntad, de la intención, del fin último, porque ahora está y no estaba en tiempos anteriores, confiere a la narración una dirección real que no estaba antes en el propio acontecimiento.* Esta estructuración retroactiva del pasado no la atribuyó Semler en modo alguno a una *intención mala o parcial,* como se da con demasiada frecuencia, *sino que esta diferencia es precisamente inevitable*[40] Con el curso del tiempo se modifican continuamente las condiciones y las circunstancias bajo las cuales se cultiva la *Historie: precisamente esta diferencia respecto a los tiempos venideros trajo consigo que pudiera y debiera haber cada vez más historiadores nuevos y renovados.*[41]

Desde esta perspectiva temporalizada, Semler dedujo que la historiografía sólo sería posible mediante la elaboración crítica de la

40. Johann Salomo Semler: *Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären,* Leipzig, 1787, pág. 1 sigs.

41. Johann Salomo Semler: *Versuch einer freiern theologischen Lehrart,* Halle 1777, pág. 9; cit. por Peter Meinhold: *Geschichte der kirchlichen Historiographie,* Friburgo-Munich, 1967, vol. 2, pág. 51.

historiografía precedente. Dicho en general: el conocimiento histórico siempre es también historia de la ciencia de la historia. Pues los presupuestos bajo los que surgen y son elaboradas las informaciones tienen que ser concebidos y examinados críticamente. *Sobre esta historia previa de los denominados historiadores... se ha visto, según creo, demasiado poco hasta ahora.* De esta forma, Semler ha formulado un principio metódico al que no se puede renunciar desde entonces.

La teoría del cambio temporal de la perspectiva estaba superada ahora en una teología del progreso que confería sentido al cambio. Dios lo habría incluido en sus planes *para la futura educación moral siempre cambiante del hombre.* Desde su punto de partida temporal, Semler se había introducido ya en la posición de un relativista histórico para el que todas las *Historien* son más o menos parciales. Sólo pudo amortiguar este dilema inscribiendo su propia posición en el camino del conocimiento progresista y de una moral creciente. *Los estadios reales de la cultura siempre diferente*[42] se convirtieron para él en estadios de conocimiento creciente que capacitan a las generaciones futuras para penetrar y desenmascarar los intereses partidistas de las generaciones anteriores y de sus historiadores. Precisamente esto es lo que se proponía hacer Semler con los tres primeros siglos del cristianismo. Ha sido un favor de la providencia *que ha puesto nuestra vida y nuestra época muy alejadas de aquellos siglos cristianos.* Pues sólo ahora podría acometerse una *revisión libre* que descubriera *para nosotros, con relación a nosotros... la verdadera Historie real*[43] de la Iglesia antigua. Ya no hay que separar la verdad de la perspectiva temporal. Quien afirme aún hoy en su representación la *inmutabilidad del sistema eclesial* está sujeto a prejuicios y sirve a intereses de dominio de la jerarquía. Impediría el desarrollo moral de la religión cristiana *y no puede haber un pecado mayor contra toda verdad histórica.*[44]

Desde que se ha sumergido en la perspectiva temporal de su desarrollo histórico, ha surgido desde la verdad relativa a la historia una verdad reflexiva. Un presupuesto teórico de esta posición reflexiva era la alteridad perspectivista y, por deducción, factual del pasado, de acuerdo con la propia experiencia de hoy y con la esperanza del mañana. *Sobre que la historia del mundo tenga que escribirse de*

42. Semler: *Neue Versuche,* pág. 3 sig.
43. Semler: *Versuch,* pág. 33 sig., 8 sig.
44. Semler: *Neue Versuche,* pág. 101 sig.

nuevo de tiempo en tiempo no puede caber ninguna duda en nuestros días —escribió Goethe poco después—. *Pero tal necesidad no surge porque se haya redescubierto mucho de lo sucedido, sino porque se dan nuevas opiniones, porque el que disfruta de una época que progresa es conducido a un punto de vista desde el que puede abarcar y enjuiciar lo pasado de una forma nueva.*[45]

Goethe expresó una experiencia histórica que se extendió lentamente, cuya elaboración teórica fue continuada en Alemania desde Chladenius: la experiencia de que la referencia a una posición es constitutiva del conocimiento histórico. A ésta correspondió un descubrimiento de la realidad que hizo que fuera aumentando la desunión entre las dimensiones del pasado, del presente y del futuro con un *tiempo progresivo.* Con la temporalización de esta historia escindida perspectivistamente se hizo exigible reflexionar la propia posición, pues se modifica en y con el movimiento histórico. Esta experiencia moderna, hasta ahora investigada más por la teoría, fue corroborada por los acontecimientos que se desarrollaron desde la Revolución Francesa. Ella ejerció una presión concreta para que se tomara partido.

IV. *La obligación de tomar partido y su elaboración historiográfica*

Mientras el concepto de partido en la historiografía alemana procedía, hasta el siglo XVIII, de la escisión confesional y de la formación de sus frentes, alcanzó una nueva actualidad por los conflictos de organización motivados socialmente que aparecieron en Francia tras la descomposición del sistema de estamentos y que se extendieron pronto por toda Europa. Desde entonces, según advierte Gentz[46] en 1793, *en Alemania, como en todas partes, se ha escindido cualquier partido democrático y antidemocrático en un gran número de facciones... De modo que existen en la actualidad demócratas hasta el 5 de octubre de 1789, demócratas hasta el nacimiento de la segunda legislatura, demócratas hasta el 10 de agosto de 1792, demócratas hasta el asesinato de Luis XVI, demócratas hasta la supresión de la facción de Brissot en el mes de junio de este año.* Gentz describió sin rodeos

45. Johann Wolfgang von Goethe: «Materialien zur Geschichte der Farbenlehre», en *Werke,* bajo la dirección de E. Trunz, vol. 14, Hamburgo 1960, pág. 93.
46. Friedrich Gentz: prólogo a Mallet du Pan, *Über die Französchische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer,* Berlín, 1794, pág. 20 sig.

en esta perspectiva temporal —aún antes de la caída de Robespierre— el proceso de radicalización que la revolución había reservado hasta ese momento impulsando desde sí misma escisiones de los partidos. Desde entonces, la formación de los partidos políticos, que podría ser también un momento estructural de toda la historia, pertenece a la experiencia cotidiana de la modernidad europea.

Un signo distintivo de su modernidad estriba en que los partidos no sólo se delimitan entre sí social o políticamente con programas de contenido, sino que la determinación de los límites contiene también un factor temporal de transformación. Se asigna una categoría determinada en la realización de una historia permanentemente cambiante: delante = progresista, en el centro o detrás = conservador. Todos los títulos de legitimidad quedan referidos a una escala temporal si quieren ser eficaces. Así lo parafraseó en una ocasión Rivarol utilizando metafóricamente la disposición de los asientos en el parlamento: *La revolución se hunde. La derecha se desplaza hacia la izquierda, pero la izquierda nunca lo hace hacia la derecha.* Progresar hacia un futuro abierto evoca perspectivas, planes y programas parciales, que no dan resultado sin criterios temporales de dirección y de movimiento.

¿Cómo ha reaccionado la *Historie* ante este nuevo descubrimiento de la realidad? Mencionaremos algunas respuestas. El propio Gentz sostuvo que la autoasignación de una categoría temporal por parte de los partidos era un error de perspectiva. *Un escritor que enseña a considerar la revolución como un todo* chocaría con los principios internos del movimiento, de acuerdo con los cuales las formaciones de los partidos sólo serían manifestaciones superficiales. Así ha encontrado una respuesta que apunta, en definitiva, a una teoría de la revolución. Tales teorías, que querían contemplar al mismo tiempo la pluralidad de todos los partidos, surgieron de forma abundante en lo sucesivo y formaron parte, por ejemplo, del sistema del idealismo alemán.

Así se transformó totalmente el reto actual de tener que tomar partido. Friedrich Schlegel, que cambió decididamente su filiación en el curso del tiempo, lo expresaba abiertamente. Sería una ilusión tener esperanzas de *encontrar la verdad histórica pura en los escritores denominados apartidistas o neutrales.*[47] La formación de partidos sería un factor de la misma historia y si los partidos, como en

47. Friedrich Schlegel: *Über Fox und dessen historischen Nachlass* (1810), edic. crít., vol. 7, Munich-Paderborn-Viena, 1966, pág. 115 sig.

Inglaterra, penetran continuamente en el presente entonces no se puede evitar la toma de postura. Por eso le exigía al historiador, como precepto metódico, que mostrara abiertamente *sus opiniones y juicios sin los que no es posible escribir una historia, al menos una representativa.* A dicho historiador ya no se le podría acusar *de parcialidad,* aunque no se participe de sus opiniones.[48]

Para Schlegel, el presupuesto metódico de esta exoneración de parcialidad estriba en la separación entre hechos, que se podrían investigar independientemente de los puntos de vista partidistas, y la formación del juicio acerca de ellos. Así *no sería raro que se fomentara la exactitud fáctica mediante la lucha, al tener que temer cada partido la crítica del otro, vigilándose mutuamente.*[49] Con esto Schlegel ha descrito la retroacción de las posiciones políticas en la praxis de la investigación, que debe dedicarse sobre todo a mantener la separación entre el saber de los hechos y la formación del juicio. Se trata del intento de salvar la objetividad sin tener que prescidir de tomar partido.

Pero Schlegel ya experimentó como insuficiente este punto de partida. Pues no se puede responder de ese modo la pregunta acerca de cuál sería *el partido correcto.* Así pues, en tanto que investigador empírico de la historia se encontró remitido de nuevo a una teoría de la historia al tratar de elevarse —con sus propias palabras— *hasta el gran punto de vista de la historia.* Sin tener a la vista *el desarrollo general del destino del hombre y de la esencia humana,* el historiador se enreda simplemente en literatura política.[50] O como dijo después más moderadamente en *El signo de la era*: no se puede *hacer valer el partido como partido... Debemos tomar partido por lo bueno y lo divino..., pero nunca debemos ser partido,* ni siquiera *hacerlo.*[51]

Sin perjuicio de su posición religiosa, que Schlegel quiere mediar aquí con el movimiento histórico, tras sus reflexiones ambivalentes se encuentra una pretensión de teoría de la historia: la historia no se agota en el proceso de los partidos, pues existen obviamente decursos a largo plazo que siendo impulsados ciertamente por la lucha entre los partidos, también atraviesan su situación. Tales «ten-

48. Friedrich Schlegel: *Über die neuere Geschichte. Vorlesungen 1810/11,* edic. crít., vol. 7, pág. 129.

49. Friedrich Schlegel: *Über Fox,* pág. 116.

50. Friedrich Schlegel: *Neuere Geschichte,* pág. 129.

51. Friedrich Schlegel: *Sigatur des Zeitalters* (1820-1823), edic. crít., vol. 7, pág. 519: «Simplemente oír hablar de un partido religioso, cristiano católico», provoca «sofoco y vergüenza interior».

dencias», «ideas» o «fuerzas» a largo plazo, como se las llamaba entonces, se convirtieron en interpretaciones centrales de la escuela histórica con el fin de articular la historia epocalmente en su decurso total. En absoluto se pueden hacer afirmaciones empíricas o vinculadas a las fuentes sobre la legitimidad o firmeza de tales interpretaciones; sobre eso sólo se puede decidir en el campo de la teoría. Por eso la escuela histórica permanece, en parte sabiéndolo, en parte sin saberlo, en el ámbito de las filosofías idealistas de la historia.

Cuando Hegel eliminó de su historia de la filosofía universal la subjetividad de quien cree saberlo todo, definió como *su principio espiritual... la totalidad de todos los puntos de vista.*[52] De aquí que siga vigente también la exigencia de imparcialidad. Ella sola se cuida de *hacer valer los hallazgos*, la facticidad frente a las unilateralidades interesadas. De este modo Hegel expresa su reconocimiento al canon tradicional de la investigación histórica. Pero teóricamente provoca la toma de partido. Ampliar la imparcialidad, de tal modo que empujara al historiador al papel del *espectador* que narra todas y cada una de las cosas sin ninguna finalidad, significaría hacer inútil la propia imparcialidad: *sin juicio, la historia pierde interés.*[53] *Pero una historiografía sistemática tiene que saber lo que es esencial; toma partido por lo esencial y mantiene firmemente lo que tiene relación con ello.*

Para el propio Hegel estaba claro su criterio para lo esencial: la razón de la historia. Pero no es casual que Hegel enunciara aquí una fórmula vacía, pues provoca que se llene de forma siempre nueva con el decurso temporal de la historia. La imparcialidad a la que no se puede renunciar en el curso metódico de la investigación no puede eximir a ningun historiador de nombrar los criterios de lo «esencial». Pero desde la Revolución Francesa esto ya no es posible sin tener, sabiéndolo o no, una teoría del tiempo histórico.

Como conclusión mostraré este punto con dos ejemplos.

La conciencia de encontrarse ante un cambio de época era general en torno al 1800. Después de la caída de Napoleón, Perthes escribió que *todas las analogías entre nuestra época y las crisis en la historia de pueblos y siglos concretos son enormemente pequeñas; sólo entonces se puede sospechar la inmensurable significación de estos*

52. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, bajo la dirección de J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, pág. 32.

53. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, bajo la dirección de J. Hoffmeister, 3.ª edic., Hamburgo, 1959, pág. 282 sig., 135.

años, cuando se reconoce que nuestro continente entero se encuentra en un momento de tránsito en el que entran en colisión las contradicciones del medio milenio pasado y el que está por venir.[54] Los decursos anteriores habían hecho madurar los cambios de dirección a lo largo de varios siglos, hoy las relaciones entre antiguo y nuevo se desplazan con una *rapidez increíble.* En compensación, crece el interés por la historia. Por eso Perthes buscaba poner en circulación su *Historia de los Estados europeos* en una situación del mercado claramente más favorable. Pero encontró dificultades derivadas de la nueva experiencia histórica de la aceleración. Dejó que los historiadores modernos se demoraran en publicar historias modernas, en especial aquellas que, como era corriente antes, habían de conducir a la «historia contemporánea».

Las tres dimensiones del tiempo parecían desmembrarse. El presente era demasiado rápido y provisional. *Pero nos falta absolutamente conseguir una posición sólida desde la que considerar los fenómenos, enjuiciarlos y conducirlos hasta nosotros* —le escribió a Rist—, se vive *en tiempos de la decadencia que sólo ha comenzado.* Y Poel lo confirmó: *¿No es provisional la situación general en la vida ciudadana, política, religiosa y financiera? Pero la meta de la historia no es el devenir, sino lo que ya ha sido.* Por eso la proyectada historia de los Estados tenía la *doble carencia de que debía referirse a algo transitorio y a algo conocido de forma incompleta.*

Ni se podía conocer el futuro —¿dónde está el hombre que lo ve aunque sólo sea en penumbras?—. Si intentara una historia debería *anticipar a los que hubieran nacido el tiempo que tendrían que trabajar, con sus deseos y conjeturas. Su historia, así como todo lo vivo que procediera de ella en un tiempo cambiante, debería aumentar la efervescencia, enardecer los sufrimientos, causar la guerra y ser un monumento vivo del presente, pero no una historia del pasado. Esa historia no debe escribirse y otra distinta no puede ser escrita.*

Pero el pasado sí puede ser conocido —pues *debe explicar la historia anterior en relación a su estado actual,* pero eso era imposible en el *proceso de transformación* de aquel tiempo—. Dicho en una frase: *De una historia que se está escribiendo ahora no se puede esperar algo permanente, una historia real.*[55]

Los dos científicos a los que se les ha preguntado han fundamen-

54. Clemens Theodor Perthes: *Friedrich Perthes' Leben,* 6.ª edic., Gotha 1872, vol. 2, pág. 240.

55. Perthes: *Leben,* vol. 3, pág. 24 sig.

tado, pues, su negativa de forma teórico-histórica. Con otras palabras: la aceleración de la historia impedía a los historiadores hacer su trabajo. Pero, en cambio, Perthes pregunta: *¿Cuándo llegará ese momento del tiempo en el que se detenga la historia?* En el resultado surgió el campo en el que la estricta investigación metódica buscaba reconstruir un pasado que se había perdido. Se trata de aquella orientación histórica sobre la que ya había ironizado Hegel, sobre la que Dahlmann acuñó palabras tan amargas como *una Historie demasiado distinguida como para llegar al dia de hoy*[56] y que, finalmente, Nietzsche describió como «de segunda mano».

Pero, la pura investigación de pasado no fue la única respuesta que se le encontró a la aceleración de la historia. Citaremos a Lorenz von Stein para la segunda situación que, igual que la primera, tampoco se puede clasificar en partidos políticamente unívocos. Ya en 1843 formuló Stein claramente que la perspectiva temporal se refería a un movimiento que se modificaba permanentemente, que se aceleraba, y que finalmente era producida por éste:[57] Desde hace cincuenta años la vida se acelera. *Es como si la historiografía apenas estuviera ya en situación de seguir a la historia.* De aquí que se llegara a la posición que permitiera concebir con una mirada y enjuiciar la unicidad del movimiento moderno.

Stein remite, quizá sin pretenderlo, a argumentos de la teoría de la Ilustración. Éstos fueron ganando peso al admitirlos en la «historia contemporánea». Pues al modificar los ritmos temporales de la historia se precisaban perspectivas más adecuadas a ellos. Por eso investigó Stein las leyes del movimiento de la historia moderna, para derivar de ellas un futuro en el que quería también influir. Su diagnóstico podía arriesgar tanto más un pronóstico cuanto tenía a la vista como vías de progreso los ejemplos francés e inglés, de los cuales trataba de derivar indicaciones de comportamiento político para Alemania. Un presupuesto para ello era una historia cuyos factores efectivos a largo plazo siguieran siendo también influenciables pero, de momento, fueran condiciones constantes de la continua transformación. De modo que el perspectivismo histórico había pasado de ser una mera determinación del conocimiento a ser completamente una determinación temporal básica de toda experiencia y expectativa que procediera de la «historia misma». *La historia contiene* —en

56. Friedrich Christoph Dahlmann: *Die Politik*, 3.ª edic., Leipzig, 1847, pág. 291.
57. Lorenz Stein: *Die Municipalverfassungs Frankreichs*, Leipzig, 1843, pág. 68.

palabras de Feuerbach— *sólo aquello que es el principio de sus transformaciones.*[58]

Aparecen con frecuencia variantes de las dos respuestas que se han descrito. Reaccionan a una historia que, con su transformación, emplazaba a determinar de forma nueva la relación entre el pasado y el futuro. Ninguna de las dos posiciones se puede reducir nunca radicalmente a la alternativa entre parcialidad y objetividad. La escala cambia continuamente, como se puede mostrar por lo que tienen en común y lo que diferencia a Ranke y Gervinus. Así Gervinus, como propagador de la política liberal, abogaba también por la imparcialidad que había que exigir metódicamente *y, no obstante, (el historiador) debe ser un hombre del partido del destino, un defensor del progreso,* pues no se puede renunciar a representar la causa de la libertad.[59] Frente a esta obligación de tomar partido, Ranke se declaró decididamente por la posición contraria, por la posibilidad que hay que elaborar metódicamente, de eximir del tiempo a la investigación histórica. En su artículo necrológico para Gervinus escribió: *Gervinus repite con frecuencia la opinión de que la ciencia debería intervenir en la vida. Muy cierto, pero para ser efectiva tiene que ser, sobre todas las cosas, ciencia; pues es imposible que se pueda adoptar su punto de vista en la vida y trasladarlo a la ciencia: en ese caso, influye la vida sobre la ciencia y no la ciencia sobre la vida... Sólo podemos ejercer un verdadero influjo sobre el presente si primero hacemos abstracción de él y nos elevamos a la ciencia libre y objetiva.* Rechaza estrictamente la opinión que *contempla todo lo que ha sido desde la posición del día de hoy, más aún cuando éste se modifica incesantemente.*[60] Su dependencia histórica siguió siendo, para Ranke, una objeción contra el conocimiento histórico. No se trata de que Ranke renunciara a la efectividad (también política de partido) del conocimiento histórico. Sólo quería procurarla mediante una ciencia que se distanciara de la cotidianidad para conocer, en primer lugar, la historia pasada misma. Pues tras la cuestiones guiadas por intereses, barruntaba el peligro de que impidieran precisamente aquel conocimiento histórico que quieren que haga falta hoy.

Así pues, nos encontramos a mediados del siglo pasado ante el

58. Ludwig Feuerbach: «Todesgedanken» (1830), en *Sämtliche Werke*, bajo la dirección de W. Bolin y F. Jodl, vol. 1, 2.ª edic., Stuttgart, 1960, pág. 48.

59. Gervinus: *Grundzüge der Historik*, pág. 92 sigs.

60. Leopold von Ranke: «Georg Gottfried Gervinus. Gedächtnisrede vom 27.9.1871», *Historische Zeitschrift*, 27 (1872), pág. 142 sig.

mismo dilema que domina aún hoy en nuestra discusión. Ciertamente, la teoría de las perspectivas históricas ha ayudado a descubrir la historicidad del mundo moderno, pero en la lucha entre los objetivistas y los representantes de la parcialidad se separan los campos. Se han separado sin perjuicio de las grandes producciones historiográficas que proceden de ambos campos.

V. *Panorámica teórica*

El esbozo histórico que se ha expuesto no pretende fijar en absoluto la serie cronológica de las posiciones que se explicaron. Fue concebido con un propósito sistemático que puede modificarse y completarse con ejemplos de otros países y otros momentos del tiempo. El problema de la relatividad histórica moderna y de su predominio científico no se desplaza, por ello, de forma grave. Por eso sacaremos algunas consecuencias de las posiciones que en el ámbito lingüístico alemán formularon por vez primera la cuestión del compromiso con una posición y que han inspirado diversas respuestas sobre su concepción.

Ya desde las antiguas teorías artísticas de la *Historie,* existe la disputa acerca de en qué medida el que representa una historia puede mostrarla o si sólo puede expresarla mediante una producción teórica. Chladenius trazó el límite entre las historias verdaderas que no pueden ser modificadas en sí mismas y sus explicaciones condicionadas por la posición. El problema se desarrolló con la temporalización de la perspectiva, pues ahora la historia de los efectos y la de la recepción de los acontecimientos pasados pertenecían también al contingente de experiencia de la «historia en general», en la que entraban a formar parte las historias particulares. Del mismo modo, las nuevas posiciones no han renunciado a hacer valer «hechos» pasados, sin perjuicio de su enjuiciamiento posterior. La separación entre hecho y enjuiciamiento fue ya aceptada por Hegel al subordinar metódicamente el establecimiento de los hechos a la imparcialidad y al exigir que sólo se tomara partido por la formación del juicio histórico —por el partido de la razón, por el partido de la imparcialidad.

Los hechos pasados y los juicios del presente son los polos terminológicos inmanentes a la praxis investigadora, correspondiéndose con la objetividad y la parcialidad en la teoría del conocimiento. Pero el problema se distiende desde la praxis de la investigación. Supuestamente, tras la antítesis de la teoría del conocimiento se oculta un

pseudo-problema. Pues en el contexto historiográfico los hechos están también condicionados por el juicio. Si Luis XVI —por decirlo con Gentz— fue asesinado o si fue ejecutado o simplemente castigado, ésa es la cuestión histórica, pero no el «hecho» de que una guillotina de tal o cual peso separara su cabeza del tronco.

Lo que concierne a lo que se ha llamado puro establecimiento de los hechos es que es metódicamente indispensable y que se mueve en la vía de la revisabilidad general. El método histórico tiene su propia racionalidad. Cuestiones sobre la autenticidad de los documentos, datación de los mismos, datos estadísticos, tipos de lectura y variantes de textos, su recepción o desarrollo: todo esto se puede determinar con la misma exactitud que tienen las ciencias de la naturaleza, de modo que los resultados, independientemente de la posición de un historiador, son comunicables y controlables universalmente. Este canon de meticulosidad metódica, elaborado a lo largo de siglos, sirve como un contrapeso firme frente a afirmaciones arbitrarias que se presentan con la pretensión de seguridad de una certeza convencida de sí misma. Pero la auténtica disputa sobre la «objetividad» de los «hechos» que hay que establecer desde fragmentos no tiene lugar tanto en el campo de trabajo de la técnica científica. Existen grados de corrección de las constataciones históricas sobre las que se puede decidir de forma inapelable. La disputa sobre la objetividad alcanza su punto culminante allí donde se intercala un «hecho» en el contexto de la formación del juicio histórico. Por eso mi propuesta es cambiar el planteamiento.

La auténtica tensión, que es ciertamente productiva, a la que debiera verse expuesto un historiador, es la tensión entre la teoría de una historia y el hallazgo de las fuentes. Me remito a resultados reunidos previamente al historismo, a conocimientos de la Ilustración y del idealismo, tal y como se van a desarrollar aquí.

En el conocimiento histórico se trata siempre de algo más que lo que nos encontramos en las fuentes. Una fuente puede encontrarse o ser descubierta, pero también puede faltar. Y entonces me veo precisado a arriesgar afirmaciones. Pero no es el carácter defectuoso de todas las fuentes —o su exceso, como en la historia moderna— lo que impide al historiador cerciorarse de la historia del pasado o del presente mediante la sola interpretación de las fuentes. Cada fuente o, más exactamente, cada fragmento que convertimos en fuente con nuestras preguntas, nos remite a una historia que es algo más o algo menos que el propio fragmento, y, en todo caso, algo distinto. Una historia no es nunca idéntica a la fuente que da testimonio de ella.

Si no fuera así, cualquier fuente clara y fluida sería ya la historia misma de cuyo conocimiento estamos tratando.

Esto podría ocurrir en la historia de las obras de arte, cuyas fuentes son al mismo tiempo su objeto. También podría ocurrir en la exégesis de la Biblia, por tratarse de los enunciados de sus textos. Y sería aplicable a la interpretación de las leyes, en la medida en que requieren validez normativa. La ciencia de la historia precisa, desde un principio, interrogar a sus fuentes para descubrir contextos de acontecimientos que se encuentran más allá de las fuentes. En esta necesidad se encuentra también el límite de toda teoría de la comprensión que permanece orientada primariamente hacia personas, hacia sus testimonios o sus obras, de cuya interpretación se trata. Pero los modelos explicativos, por ejemplo, para interpretar económicamente cambios a largo plazo, se sustraen a una teoría de la comprensión que se origine en las propias fuentes. En tanto que historiadores tenemos que dar un paso más si es que queremos hacer consciente la historia o recordar el pasado.

Dar un paso más allá de la exégesis inmanente a las fuentes está más indicado cuando un historiador se desvía de la denominada historia de los acontecimientos para considerar decursos, estructuras y procesos a largo plazo. Los acontecimientos aún podrían concebirse inmediatamente en los testimonios escritos —los decursos, estructuras de larga duración o procesos no pueden serlo en ningún caso—. Y si un historiador tiene que partir de que le interesan tanto las condiciones de los posibles acontecimientos como los acontecimientos mismos, entonces está obligado a trascender los simples testimonios del pasado. Pues cualquier testimonio icónico o escrito sigue estando vinculado a una situación y el excedente de información que puede contener nunca es suficiente para abarcar aquella realidad histórica que pasa a través de todos los testimonios del pasado.

Por eso precisamos de una teoría y, por cierto, de una teoría de la historia posible. Implícitamente existe en todas las obras de la historiografía; sólo se trata de hacerla explícita. Pues existe una gran cantidad de afirmaciones sobre la historia total o sobre historias particulares a las que apenas se puede responder desde las fuentes o en un segundo paso de la investigación.

Desde la experiencia de lo cotidiano no se puede negar que una crisis económica o el estallido de una guerra podría ser concebido por los afectados como un castigo de Dios. La ciencia teológica puede tener experiencia en interpretaciones que confieran sentido a la miseria, al estilo de una teodicea, por ejemplo. Si los historiadores

aceptan una explicación de ese tipo o si prefieren buscar otras fundamentaciones que expliquen la catástrofe como resultado de un cálculo erróneo de las fuerzas, o que lo hagan psicológicamente, económicamente o de cualquier otro modo, ninguna de estas cuestiones se puede decidir en el plano de las fuentes. Desde luego, las fuentes podrían favorecer una interpretación religiosa. La decisión respecto a qué factores deben contar y cuáles no cae, en principio, en el plano de la teoría que es la que fija las condiciones de la historia posible. Si una historia debe interpretarse económica o teológicamente no es, en principio, una cuestión del estado de las fuentes, sino una decisión previa de carácter teórico. Sólo cuando se ha tomado esta decisión, comienzan a hablar las fuentes. Pero también pueden callar, por ejemplo porque no existen testimonios para una cuestión económica planteada teóricamente —con lo que la cuestión no se convierte en falsa—. Por eso, la primacía de la teoría obliga también a la valentía en la formación de hipótesis, sin las que no se puede pasar una investigación histórica. Con esto no se le proporciona en absoluto un privilegio a la investigación. Pues la crítica de las fuentes conserva su función inconmovible. Después de lo que se ha dicho hasta ahora la función de las fuentes, de su crítica e interpretación, tiene que determinarse con mayor precisión, como era usual en el horizonte de la teoría de la comprensión.

Estrictamente, una fuente nunca nos puede decir lo que nosotros debemos saber. Ahora bien, nos impide hacer afirmaciones que no podríamos hacer. Las fuentes tienen derecho de veto. Nos prohíben arriesgar o permitir interpretaciones que pueden entenderse simplemente como falsas o no admisibles sobre la base del estado de las fuentes. Datos falsos, cantidades equivocadas, explicaciones erróneas de los motivos, falsos análisis de la conciencia: esto y más se puede descubrir mediante la crítica de las fuentes. Las fuentes nos protegen frente a los errores, pero no nos dicen lo que debemos decir.

Eso que constituye a la historia como historia, no se puede derivar nunca sólo de las fuentes: es precisa una teoría de la historia posible para hacer hablar a las fuentes.

La parcialidad y la objetividad se limitan de un modo nuevo en el campo de la tensión entre la formación de la teoría y la exégesis de las fuentes. La una sin la otra son inútiles para la investigación.[61]

61. De aquí se sigue que si las premisas teóricas están dadas previamente de forma partidista y no pueden cuestionarse críticamente, los criterios de objetividad de la exégesis de las fuentes no son suficientes para dedicarse a la *Historie.*

TERCERA PARTE

SOBRE LA SEMÁNTICA DEL CAMBIO HISTÓRICO DE LA EXPERIENCIA

X

SOBRE LA SEMÁNTICA HISTÓRICO-POLÍTICA DE LOS CONCEPTOS CONTRARIOS ASIMÉTRICOS

Pugnant ergo inter se mali et mali; item pugnant inter se mali et boni; boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt.

Agustín: *De Civ. Dei*, XV, 5.

I. *Observación metódica preliminar*

Las calificaciones de sí mismo y de los demás pertenecen a la sociabilidad cotidiana de los hombres. En ellas se articula la identidad de una persona y sus relaciones con las demás. En el uso de esas expresiones puede dominar la coincidencia o cada cual puede aplicar a su contrario una expresión distinta de la que usa para sí mismo. De modo que es diferente que se digan los nombres que se reconocen recíprocamente —Juan y Elisa— o que se sustituyan por motes. Es diferente que se usen los grados de parentesco como madre e hijo, o que se cambie madre por «vieja» e hijo por «bruto». Del mismo modo es diferente que se mencionen determinaciones funcionales como «patrón» y «trabajador» o que se diga «explotador» de aquél y «material humano» de éste.

En unos casos coinciden las calificaciones de las personas respectivas sobre sí mismas o sobre los demás, en otros casos son divergentes la caracterización de sí mismo y la de los demás para esa misma persona. En unos casos está implicado lingüísticamente el reconocimiento recíproco; en otros, se alude a un significado despreciativo en las calificaciones, de modo que el otro se puede sentir aludido, pero no reconocido. Llamaremos «asimétricas» a aquellas coordinaciones desigualmente contrarias y que sólo se aplican unilateralmente.

La eficacia de las coordinaciones mutuas se incrementa históricamente tan pronto como se refieren a grupos. El simple uso del «nosotros» y del «vosotros» caracteriza, desde luego, delimitaciones y

exclusiones, siendo así la condición de la posible capacidad de acción. Pero un «grupo nosotros» sólo puede convertirse en una unidad de acción eficaz políticamente mediante conceptos que contienen en sí mismos algo más que una simple descripción o denotación. Una unidad social o política de acción se constituye sólo mediante conceptos en virtud de los cuales se delimita y excluye a otras, es decir, en virtud de los cuales se determina a sí misma. Empíricamente, un grupo podría surgir por una orden o por consenso, por contrato o por propaganda, por la necesidad o por el parentesco, por todo esto a la vez o de cualquier otro modo: siempre se exigen conceptos en los que un grupo se debe reconocer y determinar a sí mismo, si es que quiere poder aparecer como unidad de acción. Un concepto, en el sentido que aquí se está usando, no sólo indica unidades de acción: también las acuña y las crea. No es sólo un indicador, sino también un factor de grupos políticos o sociales.

Ahora bien, existen numerosos conceptos de este tipo que tienen una referencia concreta pero que pueden ser usados también de modo general. Así, una unidad de acción se podría concebir como *polis*, pueblo, partido, estamento, sociedad, Iglesia, Estado, etc. sin que por ello se impida que lo excluido se conciba eventualmente como *polis*, pueblo, etc. Los conceptos de este tipo, que poseen una generalidad concreta, pueden usarse paritariamente y se basan en la reciprocidad. Son transferibles.

Ahora bien, las unidades históricas de acción suelen adaptar los posibles conceptos generales a la singularidad para determinarse y concebirse a sí mismos. Para un católico «la Iglesia» puede ser sólo la suya, «el partido» puede ser sólo el suyo para un comunista, «La Nation» para los revolucionarios franceses fue sólo la suya. Aquí, el artículo realiza la singularización política y social.

En tales casos, un grupo concreto reclama la generalidad de forma exclusiva, al referir sólo a sí mismo un concepto que es lingüísticamente universal y al rechazar toda posible comparación. Tales determinaciones de sí mismo producen conceptos contrarios que discriminan a los excluidos. El que no es católico se convierte en pagano o hereje; abandonar el partido comunista no significa cambiar de partido, sino *algo así como abandonar la vida, excluirse de la humanidad* (J. Kuczynski); sin mencionar en absoluto los predicados negativos que se han adjudicado las naciones europeas en tiempos de conflicto y que eran transferibles de una a otra nación dependiendo de la situación cambiante del poder.

Así, la historia posee numerosos conceptos contrarios que se apli-

can para excluir un reconocimiento mutuo. Del concepto de sí mismo se deriva una determinación ajena que para el que queda determinado puede equivaler literalmente a una privación, fácticamente a un despojo. En estos casos se trata de conceptos contrarios asimétricos. Su oposición es contraria de un modo desigual. Como en la vida cotidiana, el uso lingüístico de la política se basa una y otra vez en esta figura fundamental de los conceptos contrarios asimétricos. De esto es de lo que tenemos que tratar aquí.

Sólo es válida una restricción: tendremos que tratar de aquellas parejas de conceptos que se caracterizan por pretender abarcar al conjunto de todos los hombres. Se trata, pues, de conceptos binarios con pretensión universal. También puede abarcarse íntegramente la totalidad de los hombres mediante parejas clasificatorias que implican el reconocimiento mutuo de los individuos designados: cuando se habla, por ejemplo, de varones y mujeres, de padres e hijos, de jóvenes y adultos, de enfermos y sanos. Tales designaciones abarcan a la totalidad de la humanidad al recurrir a su estructuración natural. Sin perjuicio de su polémica posibilidad de acentuación y de su relevancia política, que ya han conseguido las expresiones mencionadas o que aún conseguirán, dichas expresiones naturales no pueden transferirse inmediatamente al lenguaje político.

Por el contrario, en el mundo histórico se trabaja en la mayoría de las ocasiones con conceptos asimétricos y desigualmente contrarios de entre los cuales investigaremos a continuación tres pares: la oposición entre helenos y bárbaros, entre cristianos y paganos y, finalmente, la oposición que emerge en el propio campo conceptual de la humanidad entre hombre y no-hombre, entre superhombre e infrahombre.

Antes de abordar estos conceptos contrarios y los diferentes modos de las negaciones que contienen nos permitiremos aún tres observaciones metódicas que delimitan la problemática con mayor precisión. La primera observación se refiere a la relación entre concepto e historia; la segunda, al aspecto histórico de los conceptos contrarios; y la tercera, a su aspecto estructural.

1. El movimiento histórico se realiza siempre en zonas de delimitación recíproca entre unidades de acción que también se articulan conceptualmente. Pero ni la historia social ni la política son nunca idénticas a su propia articulación conceptual. Ciertamente, sólo puede escribirse la historia si se cuestiona respecto a su correspondencia el estado de la cuestión que se ha concebido conceptualmente con el estado real —que se puede derivar metódicamente a partir de aquél—.

Pero esta correspondencia es indefinidamente plural y no debiera confundirse con la identidad, pues de ese modo cada fuente conceptualmente clara sería ya la historia de cuyo conocimiento se trata. En general, el lenguaje y el estado de cosas sociopolítico coinciden de forma distinta a como pueden percibirlo los propios hablantes.

Corresponde a la peculiaridad del lenguaje político que sus conceptos se refieran a unidades de acción, a instituciones, grupos, etc. y a sus movimientos, pero también que no se fusionen con ellos. La historia tampoco es la suma de todas las denominaciones y descripciones, de los diálogos o discusiones que se realizan en ella. Ella tampoco entra en los conceptos con los que ha sido concebida. Así pues, se trata de evitar la interferencia del lenguaje conceptual en la historia política. Esta diferencia entre la historia y su «devenir conceptos» se medirá con la metódica de la semántica político-histórica.

2. Se requiere un cuidado especial cuando no sólo se investigan conceptos aislados, sino parejas de conceptos cuya efectividad histórica a nivel mundial está fuera de toda duda. Seguramente hay que partir de que los dualismos rigurosos fueron políticamente efectivos y lo seguirán siendo, sobre todo aquellos que dividen a la humanidad en dos grupos contrarios y desiguales. Pero, del mismo modo, el estado actual de la historia muestra que todos los dualismos globales que se han usado hasta la fecha fueron rebasados y refutados por la experiencia histórica posterior. La propia fuerza sugestiva de los conceptos políticos contrarios no debe inducir a seguir leyendo y reforzando de foma históricamente dual las relaciones contrapuestas a las que se refieren y que frecuentemente ponen de relieve. Como categorías históricas del conocimiento, las antítesis pasadas suelen ser demasiado burdas. Ante todo, ningún movimiento histórico puede ser conocido suficientemente con los mismos conceptos contrarios con los que fue experimentado o concebido primeramente por los que participaron en él. Eso significaría, en definitiva, continuar escribiendo la historia de los vencedores, cuyo papel resaltadamente provisional suele ser adaptado en virtud de la negación de los vencidos.

Los conceptos empleados antitéticamente son especialmente apropiados para conformar la pluralidad de relaciones de hecho y de intenciones entre grupos diferentes, de tal modo que los afectados en parte son violentados y en parte —proporcional— alcanzan capacidad política de acción como actores en general. Reconocer una dinámica de este tipo exige cuestionar el propio uso lingüístico pasado. Por eso, aquí se distingue entre el uso lingüístico históricamente pa-

sado de los conceptos antitéticos y las estructuras semánticas que se emplean y se contienen en ellos.

3. Las reflexiones que siguen a continuación no se dirigen al decurso histórico, al surgimiento y a la articulación de los conceptos contrarios dualistas, a su transformación y a su posible historia efectiva. Una investigación histórica no puede por menos que formular y considerar esas cuestiones. Pero la intención metódica abarca un nivel diferente: hay que investigar en su propia estructura argumentativa, las figuras dualistas del lenguaje que ya se han presentado históricamente, por el modo como fueron negadas en cada caso las posiciones contrarias.

El aspecto estructural remite totalmente al histórico y viceversa. Por consiguiente, las fuentes pueden leerse de dos modos: como autoarticulación histórica de aquellos que actúan según se dice en las fuentes, y como estructuración lingüística de determinadas estructuras de significado.

Es característico de los conceptos desigualmente contrarios que la propia posición puede determinarse muy bien mediante tales criterios, mientras que la posición contraria resultante sólo puede ser negada. En ello estriba su efectividad política, pero también su aplicabilidad incompleta en el curso científico del conocimiento. En palabras de Kant: ... *dividir en dos partes un conjunto de cosas heterogéneas no conduce a ningún concepto determinado* (*Metafísica de las costumbres*, parte II, párr. 36, nota). Para reconocer en su asimetría lingüística las particiones influyentes en la historia han de ser investigadas en sus estructuras comunes —y diferenciables.

Una vez que han aparecido en la historia, las parejas de conceptos heleno-bárbaro, cristiano-pagano, hombre-no-hombre indican determinadas formas de experiencia y posibilidades de esperanza cuya coordinación respectiva puede surgir en otras situaciones históricas bajo otras caracterizaciones. Las antítesis que se van a investigar tienen estructuras propias, pero también comunes, que se manifiestan una y otra vez a través del uso político del lenguaje, aunque las palabras o los nombres cambien con el curso de la historia. La estructura de los conceptos contrarios no depende sólo de las palabras con las que se forman las parejas de conceptos. Las palabras son intercambiables, mientras puede mantenerse una estructura asimétrica de argumentación.

Investigando en su estructura, las parejas de conceptos pueden separarse de su surgimiento singular y del contexto concreto de aquel momento: se pueden trasplantar históricamente. Esto posibilita, so-

bre todo, una historia efectiva de los conceptos en la que se basa la situación estructural de que ciertos sistemas de experiencia sean aplicables varias veces y propicien las analogías.

Obviamente, las parejas concretas de conceptos cambian su cualidad y su acción en el curso del tiempo. Los espacios de experiencia se desplazan y se abren nuevos horizontes de expectativas. Las posibilidades lingüísticas surgen o desaparecen, los significados antiguos se van perdiendo o son enriquecidos, de modo que la secuencia temporal también es irreversible en el uso de los conceptos contrarios, cuya inalterable unicidad queda resaltada por aquélla.

Esta antinomia metódica que domina entre la unicidad histórica y la repetibilidad estructural de las figuras lingüísticas no es más que una consecuencia de la situación que se ha mencionado antes: que la historia no es nunca idéntica a su comprensión lingüística y a su experiencia formulada, como se condensa oralmente o por escrito, pero que tampoco es independiente de estas articulaciones lingüísticas. Así pues, nuestros conceptos contrarios dan testimonio tanto de la repetibilidad como de la novedad de las situaciones a las que se refieren. Pero estas situaciones también son siempre algo diferentes de lo que puede dar a entender su autocomprensión lingüística.

Por eso, los tres apartados siguientes están sujetos a una limitación metódica. No se puede abarcar la cantidad casi incalculable de material que ha sido organizado y conformado por sus correspondientes conceptos contrarios. Sólo se presentará la estructura semántica de los propios conceptos contrarios empleados asimétricamente y aplicados políticamente y, desde luego, a lo largo del curso de su actuación. De este modo se mostrará que la estructura de la primera pareja de conceptos, helenos y bárbaros, emerge de nuevo bajo otras caracterizaciones, que determinados momentos de la segunda pareja, cristianos y paganos, estaban incluidos en la primera pero asociados de una forma nueva, mientras que, finalmente, los conceptos contrarios que surgen en el campo conceptual de la humanidad universal contienen momentos tanto griegos como cristianos sin ser reductibles a ellos.

Con el progreso de los tiempos pueden actuar finalmente a la vez las estructuras de todos los conceptos contrarios mencionados. De aquí que hoy se pueda tratar tanto de una coexistencia de figuras lingüísticas antitéticas como de la simultaneidad de lo anacrónico, que puede estar incluida en una única pareja de conceptos porque han entrado a formar parte de ella zonas de experiencia históricamente diferentes.

Dicho llanamente, las tres parejas de conceptos se pueden articular según los siguientes criterios: en los helenos y bárbaros se trata —en primer lugar— de conceptos que se excluyen mutuamente, cuyos grupos de referencia también se pueden separar espacialmente en el ámbito de la realidad. Desde luego, los extranjeros quedan englobados negativamente, pero también son reconocidos como tales, lo cual representa un progreso histórico. Los conceptos suponen constantes naturales para los grupos a los que abarcan, constantes que parecen sustraerse a la disponibilidad. Esto se modificó rápidamente. Tras la territorialización de los conceptos siguió su espiritualización, lo que habría de repetirse siempre de modo cambiante en la historia subsiguiente.

En segundo lugar, los conceptos contrarios se coordinan mutua y temporalmente. Lo que sólo se insinuaba entre los griegos se convierte en central en la pareja de conceptos cristianos y paganos. Una tensión temporal determina la relación de oposición, de tal modo que se provoca un desplazamiento futuro —hasta la superación de la parte contraria—. Con la temporalización de los conceptos contrarios se desplaza la relación entre el ámbito de experiencia y el horizonte de esperanza. De aquí surge una dinámica de la negación del otro que apenas conoció la antigüedad no cristiana.

En tercer lugar, la apelación a la humanidad incluye una pretensión de universalidad que es tan total que parece no excluir a ningún hombre. No obstante, si surgen conceptos contrarios que tienden a la aniquilación del otro, hay que caracterizarlos con una fungibilidad ideológica que ya *per definitionem* debería alejarse de los conceptos primitivos. La capacidad de diferenciación entre dentro y fuera, que era inherente por sí a las dos primeras parejas de conceptos, queda —aparentemente— suprimida en el horizonte de una única humanidad. Si a pesar de todo se introduce furtivamente, entonces surgen graves consecuencias que todos han de soportar y que habitan hoy en nuestro mundo.

II. *Helenos y bárbaros*

Hasta hoy, el término «bárbaro» es aplicable en general en el lenguaje neutral científico o en el afectivo político, mientras que la expresión de los «helenos» que originariamente lo determinaba de forma negativa ya no sobrevive más que históricamente o como nombre

concreto de un pueblo.[1] Por eso, la pareja clásica de conceptos pertenece a la historia, pero muestra rasgos modélicos que emergen siempre de nuevo en el curso de la historia.

Las palabras existían previamente a su coordinación polar. Así, todos los que no eran griegos eran englobados como bárbaros antes de que los griegos se concibieran a sí mismos bajo el nombre colectivo de helenos.[2] Desde los siglos VI al IV la pareja de conceptos helenos y bárbaros constituía una figura lingüística universalista que abarcaba a todos los hombres al estar ordenados en dos grupos separados espacialmente. Esta figura del lenguaje era asimétrica. El menosprecio ante los extranjeros, los que balbucean, los que no comprenden, cristalizó en una serie de epítetos negativos que devaluaban a toda la humanidad excepto a Grecia. Los bárbaros no sólo eran no griegos, extranjeros, en sentido formal, sino que fueron determinados negativamente como extranjeros. Fueron cobardes, groseros, glotones, crueles, etc. Pero para cada definición había que aducir una prueba empírica: el trato con comerciantes de ultramar, la cantidad de esclavos de países extranjeros, la devastación de la patria por la invasión de los persas y experiencias similares, se pudieron generalizar fácilmente sin precisar aparentemente de corrección.

Ciertamente, la inteligencia griega era despierta para observar precisamente lo divergente, como Heródoto, que por eso entrevió la razón de la relatividad del concepto de bárbaro,[3] o Platón, que criticó la desigual importancia de la pareja de conceptos porque no encajaban bien entre sí la determinación del tipo y el criterio de partición.[4] Un nombre de un pueblo —helenos— se convirtió en un concepto contrario a los demás pueblos que entre sí eran diferentes y que quedaron subsumidos a una descripción onomatopéyica conjunta. Una raíz semántica de la asimetría se encuentra comprendida, pues, en la contraposición entre el nombre propio y la determinación del género.

Ciertamente, los griegos podían remitir su comunidad a peculiaridades que les faltaban a los extranjeros: la fundación de la *polis* como una organización de ciudadanos que era opuesta a la monarquía oriental, su formación corporal y espiritual, su idioma y su arte,

1. R. J. Sattler: «Barbaren», artículo en *Grundbegriffe der Geschichte*, Gütersloh, 1964, págs. 33-35, referencias bibliográficas.
2. J. Jüthner: *Hellenen und Barbaren, Aus der Geschichte des Nationalbewusstseins*, Leipzig, 1923, págs. 1-13.
3. Heródoto: 2158, para esto J. Jüthner: ibíd., pág. 14.
4. Platón: *Polít.*, 262 a.

sus oráculos y fiestas de culto en las que se reunían los helenos en toda su pluralidad, pero con la exclusión de los bárbaros. Así, existían ámbitos que parecían confirmar el significado positivo de los helenos como ciudadanos libres, benévolos y educados. Jacob Burckhardt ha descrito con moderada simpatía lo «bárbaramente» que los helenos se trataron a sí mismos tanto en lo justo de su juicio sobre sí mismos como en lo que no correspondía o era ideal.[5]

Más allá de la pertinencia o no pertinencia de los juicios dualistas, la pareja de conceptos contenía una estructura semántica que permitía, tanto como limitaba, las experiencias y expectativas políticas. Esto lo indican los argumentos con los que se fundamentó el declive de ambos conceptos. Platón, con la seriedad que le es propia pero, seguramente, pretendiendo también provocar, redujo la oposición a la naturaleza. *Physei* serían los helenos de una raza propia, que degeneraría cuanto más se mezclaran con los bárbaros.[6] De esta determinación vinculada a la naturaleza derivaba él políticamente que cualquier disputa entre griegos era una disputa entre hermanos, una guerra civil —*stasis*— y, por eso, enfermiza. Por el contrario, una guerra contra los bárbaros —*polemos*— estaría justificada desde la naturaleza. Las luchas entre los griegos debían ser conducidas con moderación y con los mínimos riesgos, la guerra contra los bárbaros debía tender a su aniquilación.[7] Así, en virtud del dualismo asimétrico debía fundarse un espacio interior político y protegerlo frente a la totalidad del mundo exterior.

Aristóteles profundizó la máxima cuando se dirigió a los bárbaros como esclavos por naturaleza, mientras que para él los griegos mostraban una combinación óptima de fuerza e inteligencia que, si creaban una única *politeia*, los capacitaba para la soberanía sobre todos los bárbaros.[8] Consecuentemente, cita el verso de Eurípides de que los griegos están determinados a dominar sobre los bárbaros, pero no al revés, pues los bárbaros son esclavos por naturaleza.

Esa expresión se podía leer expansivamente, provocando a Alejandro a la sumisión de los persas, pero también se podía utilizar internamente. Así, Aristóteles introdujo la separación de dentro y fuera que caracterizó, en primer lugar espacialmente, la oposición en-

5. J. Burckhardt: *Griechische Kulturgeschichte*, bajo la dirección de R. Marx, Stuttgart, 1939, vol. I, pág. 284 sigs. Platón: *Rep.* 471 b-e.
6. Platón: *Menexeno*, 245 c.
7. Platón: *Menexeno*, 242 g; *Rep.* 269 b.
8. Aristóteles: *Política*, 1252 b, 1327 b.

tre helenos y bárbaros, para la fundamentación del sistema interno de gobierno. Los conceptos contrarios indicaban también un declive político del gobierno de arriba hacia abajo. Los bárbaros, reducidos a sus propiedades naturales similares a los animales,[9] las hicieron apropiadas dentro de la *polis* para desempeñar los trabajos de los periocas o de los esclavos. Las mismas peculiaridades bárbaras que en Oriente, donde predominaban, condujeron a la tiranía, servían en el espacio interior de la comunidad de ciudadanos para hacer posible el gobierno de los helenos libres sobre sí mismos.[10] Así pues, la naturaleza ha separado a los helenos de los bárbaros de tal modo que su distinción ayuda a fundamentar tanto la organización interna como la política exterior. Si Platón quiso desviar la guerra civil desde Grecia hacia el Oriente, Aristóteles le incrustó el documento de legitimación: la asimetría de los conceptos contrarios aseguraba el predominio de los ciudadanos helénicos tanto hacia abajo como hacia fuera.

Pero, ciertamente, la reducción de la oposición a la *physis*, que dividía a la humanidad en dos mitades desiguales y de distinto valor, no podía revestirse como argumento helénico. Si se quiere, se pueden interpretar tales deducciones como una afirmación de autoprotección. Hasta aquí, esta visión crítico-ideológica encuentra su confirmación en los textos de Platón[11] y de Aristóteles[12] cuando ambos autores consideran a los bárbaros de forma diferente. No todos los bárbaros podían quedar sujetos al concepto contrario logrado dualísticamente. A Aristóteles no le resultó fácil refutar el argumento sofista[13] de que todos, helenos, bárbaros y esclavos, eran iguales por naturaleza, siendo diferentes sólo por ley y por actividad. Las cualidades corporales o anímicas que debían caracterizar a un hombre libre o a un esclavo, de ningún modo coincidían siempre con sus cualidades reales o con la posición que poseían uno y otro[14] de modo que se estaban aplicando argumentativamente formas de hablar como «un pagano noble» o «un alma nórdica en un cuerpo oriental».

La oposición entre helenos y bárbaros radicada en la naturaleza incluye presuntas disposiciones etnocéntricas primitivas, aplicadas desde hace mucho y en todas partes, que fueron conformadas y tam-

9. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1145 a.
10. Aristóteles: *Política*, 1252 b, 1285 a, 1329 a, 1330 a.
11. Platón: *Polít.*, 262 a.
12. Aristóteles: *Política*, 1254 b, 1327 b.
13. J. Jüthner: ibíd., pág. 16.
14. Aristóteles: *Política*, 1255 a-b.

bién universalizadas por una cultura helénica que se iba haciendo consciente de sí misma en su unicidad. En esta visión influyó una porción correspondiente de deseo de que fuera así. En todo caso, la reducción de la humanidad a dos tipos que se excluyen mutuamente, pero que han sido puestos por la naturaleza, encierra una función semántica políticamente eficaz. Los extranjeros, aunque despreciados, quedaron reconocidos como extranjeros de otro tipo, lo que no se puede entender por sí mismo. En el interior de la *polis* el señor y el esclavo quedaron relacionados mutuamente, siendo capaces —como hombres— de ser amigos.[15] Desde fuera siguieron siendo prisioneros de una organización acuñada por otros hombres y condicionada por la naturaleza y el clima. Esta forma de religación sustancial de los conceptos políticos a hechos de la naturaleza no permitía desplazar o superar la pareja de conceptos a voluntad. En la permanencia de los conceptos y del mundo humano abarcado por ellos estaban incluidos el apoyo y el límite de la capacidad de experiencia política.

En este sentido, toda la historia posterior reconoce simples cifrados duales de unidades de acción étnicas, de clase, de pueblo o de Estado, que quisieran menospreciar a los extranjeros o a los súbditos bajo el reconocimiento de su ser diferentes —casi— por naturaleza, pero que los toleraron como extranjeros o los reclamaron para sí como súbditos. Para la modernidad nos remitiremos a Boulainvilliers o Gobineau cuyas teorías de la superposición estaban vinculadas a magnitudes estáticas naturales,[16] mientras que las consecuencias de la teoría de las razas de los nacionalsocialistas, que era aparentemente biológica, conducían mucho más lejos. Recuérdese también la expresión de Harold Nicolson,[17] que certificó irónicamente a un secretario de Estado francés que *a pesar de su expresa tendencia francófila...* era *internacionalista en su interior. Él reconocía que, a pesar de todo y sin tener en cuenta su barbarie, existían otros países.*

Además de la reducción a la naturaleza, los griegos conocieron un argumento que toma una dirección inversa y que relativizaba históricamente el dualismo vinculado a la naturaleza. Se valía también de la fundamentación de la superioridad griega, pero permaneció

15. Aristóteles: *Ética a Nicómaco,* 1161 b.
16. Véase el conjunto de testimonios de A. Rüstow en *Ortsbestimmung der Gegenwart,* Erlenbach-Zurich, 1950, vol. I, pág. 84 sigs.
17. H. Nicolson: *Die Herren der Welt privat,* Francfort, 1933, pág. 174.

como subsidiario porque no fue fundamentado teóricamente. Tucídides, Platón y Aristóteles comparan en diversos aspectos el declive cultural que hoy impera entre helenos y bárbaros con la época anterior, en la que aún no se había dado la oposición de los nombres.[18] En esa época los helenos habrían participado de la tosquedad y sencillez de las costumbres bárbaras: aparecer vestidos en el combate, llevar armas en la «paz» y salir a corso, comprar a las mujeres, escribir con mal estilo, privilegiar al acusador en el proceso, elegir voluntariamente a un gobernante despótico, hacer trueques sin dinero —todos ellos modos de comportamiento que habrían de superarse con la civilización progresiva y la división del trabajo—. *Así se podría mostrar con otros muchos ejemplos cómo los antiguos pueblos helénicos vivían según las mismas que los bárbaros de hoy.*[19]

De este modo, el dualismo queda relegado, como diríamos hoy, a ser una perspectiva histórica. La presente simultaneidad temporal de helenos y bárbaros hay que contemplarla también como anacronismo de sus grados culturales. El tiempo logra una fuerza argumentativa para las costumbres que cambian con él. Así pues, la comparación político-cultural no sólo fue fijada por escrito, sino que también fue mediada históricamente. Cuando la diferencia que una vez se concibió desde su origen fue remitida de nuevo a la *physis* y no se continuó escribiendo progresivamente en un futuro abierto, entonces los griegos se sirvieron de una figura argumentativa fuerte que posteriormente fue aprovechada con gusto.[20] Ante todo siguió operando la comparación temporal con el pasado.

Para Jacob Burckhardt lo *realmente distintivo, que separa esencialmente la barbarie de la cultura* se encontraba en la pregunta: *¿Dónde comienza la vida en pasado y presente, es decir, dónde comienza la comparación diferenciadora? ¿Cuándo se acaba el mero presente sin historia?*[21] No se trata de que Burckhardt asumiera el contenido de los criterios griegos y los aplicara, por ejemplo, a los «bárbaros» egipcios —a los que, más bien *coloca en la cumbre*, como

18. Tucídides: 1, 3; Platón: *República*, 452 d; Aristóteles: *Política*, 1257 a, 1268 b, 1269 a, 1295 a.

19. Tucídides: 1, 6 versión alemana de G.P. Landmann, Zurich y Stuttgart, 1960, pág. 26.

20. Véase Cicerón, *Rep.* 1, 58.

21. J. Burckhardt: *Historische Fragmente*, bajo la dirección de W. Kaegi, Stuttgart y Berlín, 1942, pág. 4 —con reservas frente al uso de las palabras, porque *los conceptos* son *demasiado variables. Al fin y al cabo, usar o no usar la palabra (barbarie) se convierte en una cuestión de nervios.*

pueblo consciente de la historia—, sino que Burckhardt aceptó el potencial de argumentación griego. Él vio en los modos de comportamiento griegos, para establecer una comparación histórica en general, un criterio duradero de diferenciación frente a la barbarie. De modo parecido, Ernst Troeltsch pudo definir la vuelta de la cultura a la barbarie como un retorno a la ahistoricidad.[22] Ambos autores se valían, en el plano de la generalidad más elevada —hablaron de cultura y barbarie, no de helenos y bárbaros— de una reflexión que ya les había proporcionado perspectivas históricas a los intuitivos griegos. La alternativa a la barbarie no fue derivada sólo física y espacialmente, sino también desde el pasado, sin dejar de ser asimétrica en tanto que alternativa universal.

Los polos extremos de la pareja de conceptos, reducidos a la *physis*, debieron distenderse ciertamente pronto en el curso de la historia griega que transcurría rápidamente. Diógenes negó las antítesis helénicas cuando se calificó privativamente de *apolis, aoikos, patridos hersteremenos*, sin llegar a pertenecer por ello a los bárbaros no helénicos. Él acuñó el concepto universal del cosmopolita, que habría de superar la bipartición convencional.[23] La antítesis perdió evidencia visiblemente después de que Alejandro forzara la fusión entre griegos y bárbaros. La humanidad experimentable y su organización política parecían casi coincidir primero bajo Alejandro y después en el Imperio Romano.

En el horizonte de la nueva unidad y de su concepción espiritual como *homonoia* o, más tarde, como *concordia* de todos los hombres se siguió conservando igualmente la antigua dualidad: sólo fue sustituida sin que se renunciara, por el uso de la misma palabra, a seguir organizando a toda humanidad en helenos y bárbaros.[24] La antigua diferencia que podía leerse espacialmente se aplicó a partir de ahora de forma puramente horizontal como criterio de clasificación: «heleno» era cualquier persona educada, tanto si era griego como no griego, con tal de que entendiera hablar en griego correcto; el resto era bárbaro. La nueva antítesis educativa ya no se derivaba de la na-

22. E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, reimpresión, Aalen 1961, pág. 4.

23. Diógenes Laercio: 6,38 63. Críticamente W. W. Tarn: «Alexander the Great and the Unity of Mankind», *Proceedings of the British Academy*, 1933, vol. 19, pág. 125. En Diógenes, la negación no apunta aún —en contra de la interpretación habitual— a una comunidad abarcante. Cosmopolita sería *a horrible word, which he (Diogenes) coined and which was not used again for centuries.*

24. Jüthner: ibíd., pág. 34 sigs.

turaleza, por lo que se desnaturalizaron los conceptos contrarios; su contenido se despojó de cualquier vínculo espacial. El uso de la palabra se hizo funcionalmente móvil. El criterio de la educación era transferible; por consiguiente, también la expresión heleno abarcaba grupos humanos siempre nuevos. Se fue perdiendo la función directamente política del dualismo, es decir, la que fundamentaba la soberanía y, desde entonces, la dualidad sirvió más bien como aseguramiento indirecto del papel social del gobierno de las clases helenistas educadas, frente a todos los enredos políticos de la época de los diadocos y de la superposición romana.

La antítesis firme entre los helenos educados y los toscos bárbaros también podía ser aplicada en sentido contrario a una tradición subliminal, especialmente cuidada por los cínicos y que surge una y otra vez.[25] «Bárbaro» servía entonces como una figura positiva contraria a la educación cultivada y a sus consecuencias. Los rasgos aureolados utópicamente fueron creciendo en torno al verdadero hombre, simple, alejado de la civilización y próximo a la naturaleza: la antítesis se invirtió y se siguió empleando con los signos intercambiados. Así pues, la asimetría seguía incluida en el horizonte del mismo espacio de experiencia, pero el concepto contrario se revalorizó funcionalmente por la crítica y la autocrítica.

En este sentido, se podía apelar históricamente a esta figura del lenguaje bajo el intercambio de las denominaciones. Aquí no podemos investigar las analogías, pero recuérdese al «noble pagano»[26] a quien en el tiempo de las cruzadas no sólo honra el caballero cristiano, o recuérdese al *bon sauvage,*[27] con el que los jesuitas y los ilustrados cuestionaron su propia sociedad estamental. Mientras existieron unidades políticas de acción que conformaron la autoconciencia desde el interior hacia el exterior o más allá de la frontera desde el exterior hacia el interior, sobrevivió la figura lingüística asimétrica y con ella el concepto de bárbaros, que se adornaba continuamente de forma nueva y también positivamente.

Incluso la Stoa, que no se cansó de criticar como antinatural la contraposición aristotélica entre helenos y bárbaros y que establecía el paralelismo entre la unidad de los hombres en una comunidad

25. J. Burckhardt: *Griechische Kulturgeschichte,* Stuttgart, 1939, vol. 1, pág. 296; Jüthner: ibíd., pág. 55.

26. H. Naumann: «Der edle und der wilde Heide», en *Festgabe Gustav Ehrismann,* Berlín-Leipzig, 1925, págs. 80-101.

27. R. Gonnard: *La légende du bon sauvage,* París, 1946.

ciudadana bajo un soberano y el orden cósmico, no renunció a la antítesis en función de la que aseguraba su propia posición como diferente del resto de la humanidad. Así, Plutarco rechazaba la costumbre y el idioma como criterios contingentes de diferenciación para definir inmediatamente las virtudes como helénicas, la perversidad como bárbara.[28] Tal uso de las palabras, funcional para la teoría moral, ya no tiene fuerza sistematizadora propia.

De todos modos, en la Stoa surgen otras fórmulas duales decisivas para su doctrina que tienen que ser consideradas a causa de su proximidad futura al cristianismo así como a las doctrinas universales de la humanidad. Sin tener en cuenta su riguroso dualismo moral[29] que conduce a conceptos asimétricos que se aproximan al uso helenístico de las palabras educados = griegos y no educados = bárbaros,[30] como cuando Crisipo confrontaba los *spoudaioi* con los *phauloi*,[31] la Stoa posee un tipo de teoría de los dos reinos: pero ambos reinos no se relacionan mutuamente *per negationem*.

Los estoicos consideraban el cosmos regido por el *logos* como su patria, en la que todos los hombres, libres y esclavos, helenos y orientales así como los dioses y los astros, tenían su lugar. En esta cosmópolis estaban incluidas las unidades políticas sin que los estoicos hubieran identificado el orden trascendente con el empírico.[32] La coordinación del reino terrenal con la megalópolis, con la cosmópolis, fue descrita con la salvedad de la acentuación de la igualdad «como si» o como *mimesis*[33] para aminorar la diferencia entre razón y experiencia sin querer superarla. La ley cósmica que domina en el interior del estoico y cuya emulación era una tarea de la razón, gobierna —bien entendido— las leyes exteriores de la sociedad humana. Incluso las inquietudes que irrumpen fácticamente, las guerras civiles y su miseria quedan vinculadas a aquel orden superior que se completaría continuamente por la permanencia. Para la Stoa, mediar en la tensión entre razón cósmica y situaciones políticas conflicti-

28. Plutarco: *Mor.* 329 d —dicho contra Aristóteles: *Pol.* 1254 b.
29. M. Pohlenz: *Die Stoa*, Gotinga, 1948, vol. 1, pág. 153 sigs.
30. Diodoro: 2, 6-8.
31. W. W. Tarn: ibíd., pág. 135 sigs.
32. J. Bidez: *La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoiciens*, París, 1932. M. Hammond: *City-state and world-state in Greek and Roman political philosophy until Augustus*, Harvard, 1951.
33. Estobeo: *Floril.*, 4,7,61, cit., según Tarn: ibíd. pág. 128. M. Manilii: *Astronomicon*, bajo la dirección de A. E. Housman, Londres, 1903-1930, 5 vols., vol. 5, pág. 733 sigs. Diodoro Sic.: 1,1,3. Epicteto: *Diatribai*, 2,5,4 (para la *mimesis*).

vas era un desafío continuo bajo el que filosofaba. En oposición a la doctrina de los dos reinos de Agustín,[34] estaba encerrado sin solución de continuidad un reino universal en la posibilidad del pensamiento —así como en la perspectiva de la experiencia— de los helenos y de los romanos helenistas que pensaban cosmológicamente. La secuencia desde la *familia* pasando por la *urbs* hasta el *orbis* había que graduarla de forma continuista desde su *logos*.[35]

En tanto que también descubrían todo el mundo humano, las drásticas fórmulas dualistas de la Stoa tenían, en este espacio de experiencia, una función distinta a la de la oposición entre «heleno» y «bárbaro» o entre «cristiano» y «pagano». Un hombre podía ser también ciudadano, un cristiano nunca podía ser también un pagano o un heleno, bárbaro al mismo tiempo. *Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur... alteram cui nos adscripsit conditio nascendi.* La primera patria, dice Séneca,[36] sería el cosmos; la segunda, aquella en la que casualmente se ha nacido. *Quidam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, majori minorique, quidam tantum minori quidam tantum majori. Huic majori rei publicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius...*

Aquí no se trata de conceptos que se excluyan mutuamente, sino de conceptos complementarios de diferente orden de magnitud que deben mediar los trabajos políticos en lo concreto con la experiencia filosófica del mundo que tiene carácter universal. La dualidad estilística no se nutre de la negación.

Esto es válido también para Marco Aurelio,[37] que como Antonino tenía por patria a Roma, como hombre el cosmos, sin que intentara superponer ambos órdenes —por ejemplo, mediante la concesión de los derechos ciudadanos a todos los súbditos—. También Epicteto se sabe ciudadano de dos *poleis*, como miembro del cosmos al que pertenecen los dioses y los hombres, y como miembro de la comunidad política, que concibe como una imagen de la *polis* cósmica.[38] Una cosa remite metafóricamente a la otra, aun cuando la *polis* abarcante contiene las leyes de la razón, siendo más importan-

34. Disminuyendo la oposición, E. Gilson: *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina y París, 1952.

35. Cicerón: *De off.* 1, 53 sigs. Véase J. Vogt: *Orbis Romanus. Zur Terminologie des römischen Imperialismus*, Tubinga, 1929.

36. Séneca: *Ad serenum de otio*, c. 31.

37. Marco Aurelio: *Comm.*, 6,44; véase también 3,11.

38. Epicteto: *Diatr.* 2,5,4.

te vivir según ellas que preocuparse de las cosas inesenciales de la ciudad. El emperador tendría que proteger la paz exterior, la paz propia se encuentra en el interior.[39]

Estos dualismos y otros semejantes, procedentes de la Stoa tardía ya alejada de la política, tienen reminiscencias que han sido efectivas también en la antítesis entre cristiano y pagano.[40] Pero ninguna experiencia epocal, ningún signo común del lenguaje estoico y cristiano puede hacer olvidar que se trata de parejas de conceptos diferentes. Desde la Stoa no se consideró el orden cósmicamente dado como polar respecto al mundo político; los conceptos formulados dualísticamente sirvieron nada más que para hacer comprensible y soportable la tensión entre ellos y de ese modo patentizarla definitivamente como irrelevante. Por más que el cristianismo hizo suyos tales argumentos al adaptarse intramundanamente y también para justificar a su Dios, la concepción del mundo agustiniano-paulina conducía a una serie de negaciones apropiadas para cuestionar todo lo que hasta ahora había proporcionado la Stoa.

Mucho antes se había ido perdiendo la oposición entre heleno y bárbaro; se relativizó cuando con la entrada de los romanos primero, y de los cristianos después, apareció un *tertium genus*[41] en el espacio de acción del Mediterráneo. Cicerón ya resaltó que la diferencia entre *graeci* y *barbari* o era puramente nominal y entonces no decía nada, o apuntaba a las costumbres, siendo entonces iguales los romanos y los griegos.[42] La tríada romanos, helenos y bárbaros se convirtió en usual.[43] Los bárbaros fueron colocados tras la frontera del imperio que se quería que coincidiera con la *oikumene* conocida. Desde allí volvieron a aparecer entonces los germanos y los soldados extranjeros, calificados como *barbari* y orgullosos de ese nombre.

Desde entonces la cadena se puede prolongar hasta la Edad Media con sus «bárbaros» sarracenos, ávares, húngaros, eslavos, turcos y hasta la Edad Moderna con sus ideologías imperiales o imperialis-

39. Ibíd., 3,13.

40. U. Durchrow: *Christenheit und Weltverantwortung, Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, 1970, pág. 59 sigs. Véase también la expresión de Tertuliano: los romanos, es decir, los no cristianos (*Apol.* 35,9) y la interpretación de H. von Campenhausen: *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, 1960, pág. 21 sig.

41. Tertuliano: *Ad. nat.*, 1,8. Citado según Jüthner: ibíd. 145-193.

42. Cicerón: *Rep.*, 1,58.

43. Jüthner: ibíd., pág. 60 sigs.

tas. Se siguió manteniendo la figura lingüística en la medida en que estaba siempre disponible el polo de los bárbaros o de la barbarie para ser ocupado negativamente, protegiendo así *per negationem* la posición propia o desplegándola expansivamente.

III. *Cristianos y paganos*

Con la entrada de los cristianos en la historia del mundo mediterráneo las caracterizaciones consideradas hasta ahora perdieron su pertinencia. Por más que su secta fue considerada como «bárbara», los cristianos no se dejaron encuadrar bajo la dualidad helenos-bárbaros. Procedían de las dos cunas. Pero el sentido de esta antítesis tradicional no fue sobrepasado por la nueva religión, aunque la estructura semántica de los conceptos contrarios acuñados por los cristianos era, ciertamente, nueva.

En el horizonte próximo de esperanza de las comunidades apostólicas no existía, en principio, ningún concepto para los «cristianos», que no se consideraban comparables con los romanos, helenos o judíos —la denominación fue aportada desde fuera (Hch 11,26)—, aunque sí existían los paganos como concepto colectivo para los no cristianos. Por el momento se siguieron aplicando las fórmulas dualistas o conceptos contrarios disponibles, pero con una referencia mutua diferente. Ya no se trata, según el uso del lenguaje de la predicación paulina, de conceptos de partición, sino de descripciones colectivas para «todos los hombres» (1 Tm 2,4; Rm 5,18) a los que se dirige el mensaje.

Así, Pablo agrupa a los hombres desde su visión judía en circuncisos e incircuncisos, a los que se dirige de la misma manera (Ga 2,7). O desde una perspectiva helénica, divide a los hombres en griegos y bárbaros —traducido por Lutero como *no-griegos*—, en educados e ineducados, con todos los cuales se sabe comprometido (Rm 1,14). O utiliza una fórmula más amplia cuando reúne a los hombres como helenos y judíos, por lo que en vez de helenos se hablaba mejor de *ethnai*, los pueblos vecinos del pueblo judío —*laos*—. Siempre se diría la palabra a todos los hombres en su conjunto, nivelando sus diferencias para abrir el camino desde los «cristianos judíos» a los «cristianos paganos».[44] Judíos y helenos son distintos destinatarios

44. H. Conzelmann: «Heidenchristentum», artículo en *RGG*, 3.ª edic., Tubinga 1959, vol. 3, págs. 128-141.

de la predicación, pero no se diferencian entre sí ante la alternativa que les ofrece el cristianismo.

Las auténticas antítesis brotan de la verdadera fe, por ejemplo cuando Pablo desdobla —primero internamente— una comunidad «herética» en creyentes y no creyentes (1 Co 14,22) y cuando da un paso más e introduce la separación como criterio de fe verdadera: *Nam oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis* (1 Co 11,19). Desde la correcta disposición para recibir el mensaje de Cristo no se puede construir aquella serie de negaciones que caracteriza finalmente de forma negativa a todos los no creyentes: son prisioneros de la *asebeia*, de la *adikia* (Ro 1,18), helenos y judíos incurren igualmente en el pecado (Ro 3,9). En palabras de Karl Barth: *quien dice humanidad dice humanidad no redimida.*[45]

Ahora bien, aún se podía mediar esta figura contraria conseguida desde la fe con las caracterizaciones tradicionales. Pero Pablo va más allá en el uso de los conceptos contrarios que ayudaban a fundamentar su predicación que quería abarcar a todos los hombres. A partir de ahí desarrolla una paradoja lingüística —enriquecida apocalípticamente— para enmendar aquella pretensión de exclusividad que posteriormente operó en la antítesis que se realzó empíricamente entre cristianos y paganos.

Pablo confronta conscientemente lo incomparable para, mediante la negación del mundo experimentable, hacer que suceda lo que en apariencia es increíble. En Col 3,11 y Ga 3,28 se niegan totalmente las series duales tradicionales, todos los conceptos contrarios que se refieren a la totalidad de los hombres: en la fe en Cristo no se es heleno ni bárbaro, circunciso o incircunciso, bárbaro o escita, libre o siervo, incluso hombre o mujer.[46] Todas las posiciones y las negaciones de los hombres, de los pueblos, clases, razas y religiones, son rebasadas en su conjunto por los redimidos en Cristo. La negación paulina es más radical de lo que hasta ahora parecía poder decir. La antítesis lingüística entre los cristianos y todos los hombres ha dejado de ser asimétrica; también se procura la denegación de la asimetría para reforzar la certeza de la salvación. La oposición entre todos los hombres, por una parte, y los bautizados, por otra, ya no se puede cuantificar como las caracterizaciones que se habían he-

45. Karl Barth: *Der Römerbrief*, Zurich, 1954, 5.ª edic., pág. 59.

46. Véase la expresión lingüística no paradójica para la misma situación en 1 *Co* 12,13. Por las ideas que se aportan aquí le debo mucho a la colaboración de Jakob Taubes.

cho hasta ahora, sino que más bien se trata de una duplicación del mismo grupo de referencia. Cualquier hombre debe ser cristiano si no quiere caer en la condenación eterna.

La dualidad paulina (por un lado, todos los hombres; por otro, los liberados por Cristo) sólo permite una solución si es que no ha de seguir existiendo la paradoja. La antítesis tendría que extenderse en el tiempo, temporalizarse. El cristiano o, más exactamente, el que vive en Cristo es el hombre nuevo que ha abandonado al viejo (Col 3,9; Ef 4,24). Ahora se puede confrontar *per negationem* a la totalidad de los hombres —actuales— con la generalidad —potencial— de los hombres cristianos. *Charitas enim Christi urget nos aestimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt... Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt: ecce facta sunt omnia nova* (2 Co 5,14 ss.)

La negación paulina ya no es espacial, sino que hay que dividirla, sobre todo, temporalmente.[47] De modo distinto a la perspectiva griega del pasado que sólo derivaba históricamente la oposición dominante entre helenos y bárbaros, es la tensión temporal la que estructura la propia antítesis paulina. Todos los pueblos que existen, los helenos, *ethnai, gentes,* que son convertidos por el discurso cristiano en «paganos», *gentiles, pagani,* pertenecen como tales al pasado. Gracias a la muerte de Cristo, el futuro pertenece a los cristianos. Él trae el mundo nuevo.

Esta implicación temporal diferencia a la dualidad paulina de todas las que hemos mencionado hasta ahora. Desde su punto de partida ya no se podían territorializar las figuras contrarias, como ocurría al principio con la pareja de conceptos heleno-bárbaro. La oposición no se podía leer comparativamente porque la acercaría a la antítesis entre los hombres educados y los no educados, que es como posteriormente fueron concebidos los helenos y los bárbaros. Pero hay que desplegar la dualidad paulina en un significado especial abarcante y en otro concreto, lo que produjo la confrontación estoica entre hombre y ciudadano.

Pero la historia venidera muestra que precisamente estos tres otros retículos de experiencia acuñados previamente atraviesan una y otra vez las antítesis lingüísticas. También las antítesis formadas desde el concepto (paulino) de los cristianos son impregnadas por eso. En la medida en que la Iglesia se institucionaliza, en que sus

47. R. Bultmann: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen,* Zurich, 1949, pág. 200 sigs.

doctrinas se moralizan, sus instancias se jerarquizan, los creyentes son sometidos a la disciplina, en esa misma medida se hace más difícil hacer efectiva la paradoja paulina. Se establecieron posiciones desviadas desde las que podían desarrollarse nuevas negaciones recurriendo a las antiguas posibilidades del lenguaje.

De ese modo se pudo territorializar la oposición cristiano-pagana tan pronto como se religó el concepto espiritual de los cristianos a la Iglesia visible. Esto es válido tanto para la teología de la Iglesia imperial de Constantino como para la época de las cruzadas. O la relación entre los cristianos y el mundo —que sigue existiendo— fue espiritualizada de tal modo que el modelo estoico de dentro y fuera —como en el Espejo de Príncipes— fue aplicable de nuevo.[48] Se podía ser cristiano sin dejar por ello de ser heleno o bárbaro, franco o romano, rey o campesino, libre o esclavo, hombre o mujer. En la reformulación espiritual o territorial de la paradoja paulina estribaba su oportunidad de supervivencia.

La ambivalencia del mismo concepto de *christianitas* es expresiva de esta bilateralidad que se restablece nuevamente examinada y con una nueva coordinación mutua. Dicho concepto significaba tanto la unidad de acción de los creyentes («cristiandad») como también la importancia y la esencia del contenido de la fe («cristianismo»), que no se podían fijar territorial o institucionalmente.[49]

Pero, y esto se fue convirtiendo en decisivo para la historia actual, se siguió sosteniendo siempre la implicación temporal de las parejas de conceptos desarrolladas desde el cristianismo. En el aspecto de futuro del Juicio Final, que revelará la última división, está decidido un principio permanente de articulación para todos los conceptos contrarios diseñados por los «cristianos».

Más allá de esto, había que cambiar permanentemente la tensión temporal que les era inmanente y que hacía posible la antítesis entre el mundo de los hombres y el cristianismo. La extensión temporal «mundo viejo - mundo nuevo» hacía especialmente firme, transformable, el discurso paulino a pesar y a causa de su imposibilidad de ser desempeñado en la tierra. Podía adaptarse a todas las circunstancias sin tener que perder su efectividad.

48. H. Kantorowicz: *The King's two bodies. A Study in mediaeval political theory*, Princeton, 1957. W. Berges: *Der Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938.

49. J. Rupp: *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, París, 1939. D. Hay: *Europe. The emergence of an idea*, Edimburgo, 1957.

Pero esto se debe mostrar en algunas expresiones lingüísticas en el curso de la historia.

El pueblo cristiano —*gens totius orbis*, en palabras de Tertuliano— en su esperanza y certeza en la salvación se remitió al mismo mundo que fue dominado por los no creyentes, incluso para transformarlo. De modo que los habitantes de esta tierra fueron concebidos forzosamente en categorías que se excluían mutuamente. Pero hay una escala para la perspectiva de los cristianos que se iba imponiendo lentamente, invirtiendo globalmente la polaridad de los conceptos contrarios que se habían dado hasta entonces. Así, el heleno se convirtió, como el politeísta que siempre pudo ser, en pagano sin más. El nombre del pueblo y el concepto de la educación —a pesar de las aplicaciones ulteriores de esta línea de significado— se teologiza finalmente en el concepto contrario de los «cristianos», como estaba establecido en Pablo. «Heleno» se hace sinónimo de *apistos, paganus, gentilis*; *hellenismos* significa entonces «paganismo», *hellenizein* «sentir de forma pagana».[50] En el curso de esta sustitución de la palabra, los helenos de Constantinopla tuvieron que cambiar de nombre una vez cristianizados: se convirtieron en *rhomaioi*, contra lo que se habían defendido durante siglos. Sólo de ese modo pudieron unir, como ciudadanos cristianos, el título de legitimidad del Imperio Romano con la pretensión de salvación de la Iglesia universal. El triunfo de las nuevas antítesis se demuestra también porque en el siglo IV pudieron converger «helenos» y «bárbaros». Como partidarios del politeísmo se alinearon en el mismo bando dentro y fuera de la frontera.

Ciertamente, al considerar que seguían existiendo de hecho y sólo se definían teológicamente, se tuvo que ordenar temporalmente la oposición espacial de los grupos humanos de tal modo que queda asegurado el triunfo del cristianismo ya antes de su aparición. Esto es lo que indica la tríada habitual con la que se concibió a toda la humanidad desde entonces hasta el final de la Edad Media:[51] cristianos, judíos, paganos. En definitiva se trata de una dualidad que se desplegará de forma diferenciada. Judíos y cristianos se aproximan en la fe en un Dios creador con el Antiguo Testamento en común: pero teológicamente sólo hasta la aparición de Cristo. Anterior-

50. Jüthner: ibíd., págs. 87-121, con numerosas citas diferenciadoras.
51. S. Stein: *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050 bis 1250*, tesis doctoral, Heidelberg, 1932, reimp. Darmstadt, s.a., pág. 17 sig., 22. Hay: ibíd. passim.

mente, sólo los judíos eran superiores a los paganos; entonces fueron invitados y desde su rechazo del mensaje se incluyeron en la misma línea que los paganos no creyentes. Dependiendo del lugar histórico los conceptos toman un valor posicional diferente: *sub specie Dei* judíos y paganos se encuentran ante la misma alternativa, convertirse o ser destruidos.

La polémica de Orígenes contra Celso muestra lo apropiada que era precisamente la dimensión escatológica para bañar en una nueva luz la unidad de la paz, hipostasiada pero ausente de este mundo.[52] Celso explicaba como deseable que todos los pueblos, helenos y bárbaros, Europa, Asia y Libia, pudieran vivir unidos bajo una ley, pero se resigna ante la imposibilidad de realizar esta esperanza. Pero Orígenes explica que este estado de libertad augurado por *Zephania* 3,7 sigs. se puede conseguir por parte de todos los hombres que participan de la razón: pero sólo tras el gran cambio del juicio futuro; así de provisional quiere considerar este cambio. De este modo Orígenes se aproxima mucho a Celso en su diagnóstico de la realidad escindida: la unidad del mundo no es posible, pero añade: todavía no. La profecía lleva más allá de esto. En el estado venidero, se unirán todos los pacíficos.

Agustín ha llevado a una solución sorprendente, relativamente cerrada y, por ello, duradera, de las dificultades que surgían y se formaban entre una interpretación territorial, espiritual y escatológica de la oposición entre cristiano y mundo, gracias a su teoría de las dos *civitates*. Primero respondía a una situación concreta.

La unicidad de la situación —de la irrupción de los dioses en la capital del mundo— provocó una pregunta igualmente única para los cristianos que desde hace un siglo se estaban introduciendo intramundanamente en el Imperio Romano. La violenta marea de acontecimientos históricos parecía imputar a los cristianos la responsabilidad de la catástrofe: Roma se había convertido en poderosa con el paganismo; con el cristianismo se arruinó. Parecía tan clara esta explicación *post hoc ergo propter hoc* como difícil era encontrar una respuesta eximente. Porque la Iglesia, convirtiéndose a mitos paganos y a consecuencia de las sólidas representaciones, por ejemplo, de Eusebio o de Prudencio, había vinculado el reinado de Cristo con la duración de Roma: ya no sólo no era capaz de dar una respuesta sino que la toma de Roma por los bárbaros sólo parecía confirmar

52. Orígenes: *C. Cels.*, 2,14, 8,72. Para esto Anna Miura-Stange: *Celsus und Origines*, Giessen, 1926, pág. 43 sigs.

el reproche —tanto que los cristianos se vieron cuestionados dentro de la Iglesia por aquellas especulaciones sobre el tiempo final que lo vinculaban al fin de Roma, sin que se acercara el Juicio Final.

Contra estos dos frentes desarrolló Agustín su teología de la historia pasando por encima de todas las soluciones que se habían ofrecido hasta entonces. Para liberar al cristianismo del reproche de ser culpable de la caída de Roma, se situó bajo la exigencia previa de que el reinado de Cristo y un reino terrenal como el Imperio Romano no tenían que ser, en absoluto, idénticos. Y la respuesta de Agustín tendía a mostrar que la paz terrena y la paz de Dios no pueden ser, en absoluto, idénticas.

Así desarrolló Agustín su teoría de las dos *civitates* que abarcan tanto a la organización eclesial como a la mundana, sin que aquélla sea reductible ni pueda fusionarse en ésta. El reino de Dios actúa —abarcándolo— dentro de este mundo, está presente también en la Iglesia, pero la comunidad interior de los creyentes se encuentra siempre en peregrinación, su reino está edificado sólo sobre la esperanza.[53] Por contra, el reino terrenal se basa en la posesión: *Cain, quod interpretabitur possessio, terrenae conditor civitatis,... indicat istam civitatem et initium et finem habere terrenum, ubi nihil speratur amplius, quam in hoc saeculo cerni potest.*[54]

Así, ambos reinos se relacionan asimétricamente. No se trata de reinos maniqueamente contrarios, sino que constituyen un suceder procesual, entrelazados[55] los dos en las leyes jerárquicas de un orden cósmico creado; suceder cuyo final seguro pero temporalmente incierto conducirá al triunfo de la *civitas Dei*. De este modo, cualquier suceso terrenal sigue estando relativamente ordenado sin perder su unicidad en el Juicio Final. En el ámbito del mundo terrenal expuesto al pecado, cualquier acontecimiento adquiere el rango de una resolución previa, respecto a la resolución última. De este modo se temporaliza la asimetría. No es que todos los malos se vayan a convertir en buenos, pero nadie puede hacerse bueno si es que antes no era malo.[56]

En esta situación concreta esto quiere decir que el Imperio Romano quedó, por una parte, trascendido en la unidad mítica de la *civitas terrena*, pues no es más que una articulación, si bien espe-

53. Agustín: *De civitate Dei,* 15, 18; 19, 17.
54. Ibíd., 15,17.
55. *De civ. Dei,* 19,13.
56. *De civ. Dei,* 15,1.

cialmente grandiosa y suntuosa, del pecado que reina en este mundo. Por eso la caída de este Imperio apunta a un sentido renovador, a la salvación que se puede encontrar en la *civitas Dei* y en la que tiene motivos para esperar cualquier creyente, precisamente ante la catástrofe.

La auténtica respuesta de Agustín a la ruina del imperio universal de Roma no está en la depreciación [*Herunterspielen*] de la desgracia terrenal o en una escapada al reino eterno, sino en la concepción escatológica de dos reinos —desigualmente contrarios—. La no territorialización, la no localización de las dos *civitates* y su espiritualización no fueron llevadas tan lejos como para que el decurso registrable históricamente no conservara su orientación irretornable hacia el Juicio Final. La orientación temporal, su carácter irretornable, era constitutiva para poder llevar los sucesos terrenos ante la instancia orientadora del futuro, sin que por ello Agustín tuviera que esforzarse en conseguir una genuina historia del mundo, que caía completamente fuera de su horizonte. La escatología de Agustín se erige de este modo en respuesta permanente para todas las situaciones históricas terrenas, que sólo siguen siendo únicas con respecto a la división final entre ambos reinos.

Las oposiciones claramente empíricas alcanzan también su valor posicional en esta perspectiva temporal. Agustín esboza una jerarquía de conceptos contrarios. El malo lucha contra el malo, también los malos contra los buenos, y sólo los buenos, si son perfectos, desconocen la pelea. El orden entitativo —perteneciente aún a la antigüedad— de bueno y malo es salvaguardado también en esta gradación entre las *civitates*. Para erigir una humanidad segura en este mundo queda un producto del pecado, que se reproduce a sí mismo. Todas la unidades de gobierno cuya gradación ha aceptado Agustín de la Stoa, *domus, urbs* y *orbis*, se caracterizan porque en ellas no se puede poner término, de foma duradera, a la desconfianza y la deslealtad, en el grado más elevado a la guerra y en el plano universal a la guerra civil. Incluso en la más alta esfera, donde el creyente puede esperar encontrar la paz con los ángeles, no está protegido de ser entregado a la merced de las tentaciones enmascaradas del demonio.[57] Así, a pesar del orden jerárquico de los grados, se produce un desgarro a través del cosmos entero. Cualquier universalismo se desvanece en el proceso de ambos reinos, proceso en el que los hombres están envueltos de una forma desconocida. Pues viven en un *civitas*

57. *De civ. Dei.*, 19,7-9.

permixta, cuyo desenlace está superado en la voluntad de Dios, con lo cual no se puede realizar *hic et nunc*. También el no cristiano está vinculado al orden de Dios, y, viceversa, el creyente no tiene una certeza completa de la salvación. En verdad la persecución de los cristianos por parte de los paganos es injusta; por el contrario, la persecución de los paganos por parte de los cristianos es justa.[58] Pero los juicios de Dios siguen siendo definitivamente desconocidos: son secretamente justos y justamente secretos.[59] Aparentemente, todos los sufrimientos de la tierra son los mismos para los hombres: sólo los que sufren son diferentes.[60] Por eso también pudo decir Agustín que quien no pertenezca a la *civitas Dei, e contrario* caerá en la condenación eterna. Pero esta oposición seguirá estando oculta hasta el último día.

De este modo, Agustín poseía un potencial elástico de argumentación para poder, simultáneamente, condenar toda miseria y explicarla como justificada por Dios. La asimetría de la oposición permitía, según la situación, hacer que apareciera como justificado el éxito de los malos o el sufrimiento de los buenos, como obvia la recompensa para los buenos y el castigo para los malos.[61] Esto sólo era posible porque seguían siendo desconocidos el tiempo y el juicio del último día que separa a los verdaderamente elegidos de los repudiados. La teoría de los dos reinos era suficientemente formal como para poder otorgar aparentemente a cada experiencia concreta una interpretación dualista: sin renunciar a la impaciencia en el futuro de la salvación que revelará la verdadera división.

Trasvasados al lenguaje de la política, los argumentos agustinianos se podían utilizar de muchas formas.[62] Se le dio un nuevo sentido a su teoría de los dos reinos y se aplicó al poder espiritual y mundano en el interior, así como —hacia fuera— se aplicó a la oposición entre cristianos y paganos en un sentido que se podía captar espacialmente. La asimetría de los conceptos contrarios permaneció siempre estructurada temporalmente: el camino en la lucha de ambas dimensiones no era retornable.[63] *El cristianismo no tiene que llegar a la fe en el judaísmo, sino el judaísmo a la fe en el cristianis-*

58. Agustín: *Epíst.* 185,11. Al respecto, U. Durchrow: ibíd. (nota 40), pág. 297 sigs.
59. *De civ. Dei*, 20,19.
60. *De civ. Dei*, 1,8.
61. *De civ. Dei*, 1,8 sigs.
62. J. N. Figgis: *The political aspects of St. Augustine's City of God*, Londres, 1921.
63. Dawson: «St. Augustine and his age», en *A Monument to St. Augustine*, Londres, 1930, pág. 70 sigs.

mo, como ya formuló Ignacio de Antioquía, creador de la expresión *christianismos*.[64] También la relación de los cristianos hacia los paganos era irreversible. *Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus: et tunc veniet consummatio* (Mt. 24,14).

Así motivaba Guibert von Nogent la cruzada después de 1100: *Ubi nunc paganismus est, christianitas fiat*,[65] donde el salto espacial es pensado como temporalmente irretornable. Pero fue precisamente la ambivalencia del concepto de cristiandad experimentado a la vez de forma espacial y espiritual la que le confirió tensamente a lo largo del tiempo su actualidad. Así refiere Guillermo de Malmesbury el llamamiento de Urbano II a la cruzada contra los *inimicos Dei*. Para ello, transformó una doble fórmula estoica en sentido cristiano, al incitar a los cruzados a no respetar la vida de ningún pagano: *Nullum natalis soli caritas tricet, quia diversis respectibus Christiano totus est mundus exilium et totus mundus patria; ita exilium patria, et patria exilium*.[66]

No se debiera estar apegado a la vida, sino más bien arriesgarla para liberar Jerusalén. Considerada desde la actualidad, la pareja de conceptos indica, relacionando mutuamente más allá y más acá, cómo se le exige al mundo entero que sepa levantarse sobre ella en la medida en que se sabe cristiano —en el exilio—. Los conceptos contrarios se cruzan alternativamente de tal modo que a los paganos ya no les queda ningún lugar legítimo. En contra de la postura estoica de desatar todas las ataduras externas para estar en casa en el mundo entero de forma internamente libre, la doble fórmula universal alcanza aquí un sentido de exclusividad activista, expansivo y tensado hacia el futuro.

Cualquiera era potencialmente cristiano —como destinatario del mensaje— pero, una vez convertido, no podía retornar al paganismo: se convertía en heterodoxo, en hereje. Por eso, según Tomás de Aquino había que proceder más drásticamente contra los herejes que contra los judíos o paganos que se encontraban aún en la antesala del

64. R. Schäfer: «Wesen des Christentums», artículo en *Hist. Wb. Philos.* I, 1008 sigs. B. Bauer participa aún de la misma premisa de la irretornabilidad del curso histórico cuando discute a los judíos que puedan emanciparse como judíos. Véase «Die Judenfrage» en *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, 1842, pág. 1093 sigs.

65. PL 151, col. 578, citado según Hay, ibíd., pág. 30.

66. Guillermo de Malmesbury: ed. W. Stubbs, R. S. II, pag. 394 sig., cit. según Hay: ibíd., pág. 32.

camino hacia Dios.[67] Expresándolo temporalmente, el pagano era aún-no-cristiano, el hereje era ya-no-cristiano: como tales tenían cualidades diferentes. De este modo, en el horizonte escatológico estaba incluido un momento procesual en la coordinación de los conceptos contrarios que podía desencadenar una dinámica aún mayor que la que estaba insertada en los conceptos contrarios de la antigüedad. Puede considerarse a la Inquisición española como caso extremo de esta procesualización, al no permitir que siguieran con vida los judíos ni aún como *conversos*. Ciertamente, aquí se añadió al juicio sobre los herejes un argumento de raza y de naturaleza que abandonaba el dominio de la actual escatología que trascendía a la historia.[68]

Sin perjuicio de su modelo de interpretación temporal, que le confirió su fuerza y dirección a la oposición entre cristianos y paganos, también subyacía a los conceptos una territorialización creciente —con la consecuencia aparentemente sorprendente de que pudo revalorizar el concepto de pagano—. Al principio de la época de las cruzadas, en el siglo XI, apareció en la Canción de Rolando la fórmula de una determinada exclusividad unilateral: *Paien unt tort e chretiens unt dreit*.[69] Los paganos no tienen razón, los cristianos la tienen. Esta oposición simplificada, que puede leerse escatológicamente, también se podía ubicar espacialmente. Sobre todo por la presión de los árabes, desde los contragolpes que intentaron los cristianos occidentales en las cruzadas, se consolidó el arraigo del concepto de cristianos. Así, Gregorio VII pudo hablar concretamente de *fines christianitatis* e Inocencio III de la *terrae christianorum*,[70] lo que habría significado según Agustín su subordinación al reino de Caín que también estaba en la *possessio*.

En la misma medida se abren paso modelos lingüísticos precristianos de la antigüedad que cualificaban regionalmente la oposición, como hizo en su época Aristóteles con la distinción entre helenos y bárbaros. Los habitantes de Europa se describen como nobles y valientes que, viviendo en un clima benigno, estarían llamados —tras la división de la Tierra entre los hijos de Noé— a ser superiores a los hijos de Cam en África y de Sem en Asia.[71] También surgieron

67. Tomás de Aquino: *Summ. Theol.*, II, sec. 2, quest. 10, art. 8.

68. Henry Kamen: *Die spanische Inquisition*, edic. alemana de 1969, pág. 41. La bula *Humani generis inimicus* del Papa Nicolás V, con fecha 24-IX-1449, se dirige —infructuosamente— contra la división entre los miembros de la Iglesia católica según criterios «de raza».

69. Verso 1015. Agradezco cordialmente la referencia a H. U. Gumbrecht.

70. Hay: ibíd., 29,35 y Rupp: ibíd., 99 sigs.

71. Hay: ibíd., 14,41 sigs.

de nuevo los bárbaros que, en tanto que no cristianos, habitan fuera de la *christianitas.*

Los adversarios son ciertamente discriminados en la literatura apologética mediante una larga serie de juicios negativos: son *infideles, impii, increduli, perfidi, inimici Dei,* enriquecidos por mágicas determinaciones diabólicas, siendo también de color negro, de tal modo que matar como a perros a estos paganos significaba hacer bien a Dios.[72] Pero con una experiencia creciente, y en todo caso cambiante, se desplazó el valor posicional de estos paganos. En principio fueron considerados no sólo teológicamente sino también provistos de los *topoi* de los bárbaros en la antigüedad: por ejemplo, en la primitiva épica caballeresca son cobardes, traidores, odiosos y otros calificativos similares. Pero la incitación concreta contra el enemigo precisa cada vez menos del concepto teológico universal del paganismo: se enfrentan francos y sarracenos, se lucha contra persas y turcos, pero ante todo con personas, con héroes, que es en lo que se han convertido finalmente los principales enemigos.

Al principio el adversario era malo por ser pagano, de modo que después pudo ser bueno aun siendo pagano para, por último, ser noble por ser pagano,[73] ya fuera porque aumentara su gloria quien luchara con un enemigo de igual condición, ya fuera porque de hecho se remarcara una cierta comunidad de honor más allá de los frentes, ya fuera por la necesidad de pactar con los mahometanos superiores en número —en cualquier caso, con la época de las cruzadas se acrecentó el reconocimiento—. Se manifestaba en los matrimonios y concesiones feudales interconfesionales que pertenecían a los emocionantes temas de la épica cortesana. Si en la *Canción de Rolando* Dios separó los cadáveres de los enemigos, en Wolfram los enemigos sepultaron conjuntamente a sus muertos.[74] Finalmente, la alabanza del noble pagano se convirtió en una moda.

Los conceptos contrarios concebidos por los «cristianos» alcanzaron otra importancia no sólo por su territorialización, sino también por su espiritualización. Esto se aclararía en la comparación con la pareja de conceptos «hombre y ciudadano» de los estoicos. La paradójica pretensión de exclusividad que imperaba en un pri-

72. Stein: ibíd. (nota 51), 24,39. M.Villey: *La Croissade, Essai sur la formation d'une théorie juridique,* París, 1942. A. Noyer-Weidner: «Farbrealität un Farbsymbolik in der "Heidengeographie" des Rolandsliedes», en *Rom. Forsch.* (1969) págs. 22-59.

73. H. Naumann: ibíd. (nota 26), pág. 80.

74. Stein: ibíd., 15.

mer momento entre el ámbito cristiano y el mundano no se perdió fundamentalmente. Podía actualizarse en cualquier momento.

Así, había que aplicar, usando el lenguaje agustiniano, la coexistencia de «espiritual» y «mundano» para elevar un baremo cristiano hasta las tareas y los deberes del Estado. Entonces se podían confrontar las actividades de un campesino, de un ciudadano, de un caballero, de un clérigo o de un príncipe con su cometido cristiano. Ya en el 384 Ambrosio enseñó a Valentiniano que el soberano no sólo pertenecía a la Iglesia como persona privada, sino que en virtud de su oficio era soldado de Dios, *advocatus ecclesiae*, como se llamó más tarde. Su política debería estar orientada según los preceptos divinos proporcionados mediante la Iglesia.[75] En la medida en que se trata de una aplicación asimétrica de la pareja de conceptos, cristiano y soberano, parecida a la que podía haberse manejado en la Stoa con la teoría de las dos personas, el hombre y el ciudadano: los conceptos referidos al mismo hombre se entrecruzan tan ampliamente que se determinó una situación exterior desde el juicio interno (de los filósofos o de los clérigos).

Gregorio VII fue más lejos en su determinación de los enemigos mundanos cuando reavivó polémicamente la pretensión de exclusividad que es tácitamente inherente a la pareja de conceptos de hombre cristiano y hombre mundano. En 1081, dirigiéndose contra Enrique IV, Gregorio utilizó la teoría de las dos personas no sólo para una aclaración mutua, sino antitética. Más aún, extremó la antítesis hasta la superación de la posición contraria. Pensaba que de hecho sería más conveniente hablar de los buenos cristianos como de reyes, en vez de denominar así a los malos soberanos.[76] Los primeros, es decir, los cristianos reales, se dominan a sí mismos buscando la gloria de Dios. Por el contrario, los últimos, en la persecución de su propio placer serían enemigos de sí mismos y tiranos de los demás. Los primeros pertenecen a Cristo, los últimos al diablo. *Hi veri regis Christi, illi vero diaboli corpus sunt.*

En vez de someter las funciones externas —del soberano— a un juicio cristiano, para cualificar o descalificar al rey en tanto que cristiano, Gregorio reivindica el título de rey para el cristiano verdade-

75. Ambrosio: *Epist.* 17, Migne PL. vol. 16, París, 1880, pág. 1002 sigs. Al respecto, H. Lietzmann: *Geschichte der Alten Kirche*, vol. 4, Berlín, 1950, 2.ª edic. pág. 68. Agustín: *De civ. Dei*, 5.24.

76. Gregorio VII: *Reg.* VIII, 21. Biblioth. Rer. Germ., bajo la dirección de P. Jaffe, Berlín, 1865, vol. 2, pág. 460. Al respecto, Figgis: *The political aspects of St. Augustine's City of God*, pág. 89.

ro, para que pueda disputarle al adversario la función mundana. Pero podría achacarse esta usurpación del concepto contrario a su retórica política situacional: pero ésta sólo era posible porque los cristianos estaban llamados a transformar el mundo entero, a renovarlo. Una vez institucionalizada la oposición entre el poder espiritual y el temporal, queda deformada en las figuras lingüísticas duales hasta el punto de que al temporal no le podría corresponder ningún ámbito propio. De esta manera y aun cuando estaba firmemente vinculada al significado definible de los «cristianos», se estaba anticipando la oposición futura entre hombre y rey que será característica de la polémica de la Ilustración contra la monarquía.

Mencionaremos a los puritanos como último ejemplo del uso cristiano del lenguaje, en una dualidad que no sólo niega la posición contraria, sino que busca excluirla y superarla. Richard Hooker investigó las técnicas de escisión lingüísticas con las que los puritanos trataban de tomar una postura.

This hath bred high terms of separation between such and the rest of the world; whereby the one sort are named The brethren, The godly, and so forth; the other, wordlings, time-servers, pleasers of men not of God, with such like... But be they women or be they men, if once they have tasted of that cup, let any man of contrary opinion open his mouth to persuade them, they close up their ears, his reasons they weigh not, all is answered with rehearsal of the words of John, «We are of God; he that knoweth God heareth us: as for the rest, ye are of the world...».[77]

Una exégesis del texto bíblico se convierte en Hooker en un análisis del comportamiento de aquello que hay que emplear del texto bíblico, para derivar de él una justicia supra o extra-mundana, que estaba especialmente capacitada y obligada para actuar en este mundo.

El modelo lingüístico de Hooker que ya está abierto de forma crítico-ideológica pervive —con una modificación del contenido de las antítesis— hasta la actualidad. Da testimonio de una retícula de experiencia impregnada de cristianismo que niega y necesita de este mundo. Así surgieron dualismos cuyas paradojas han de resolverse *sub specie futuri*. Esto se modificó anteriormente, en particular, según la situación de autoridad de la Iglesia, dependiendo de la influencia de las sectas, órdenes o herejías de las que procedieron nuevas iniciativas. Pero las antítesis consiguieron siempre su fuerza avasa-

77. 1 Jn 4,6. Richard Hooker: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, bajo la dirección de Chr. Morris, Londres, 1954, vol. 1, pág. 104 sigs.

lladora —y esto es válido ulteriormente— gracias a una anticipación hacia el futuro que no era refutable mediante ninguna experiencia contradictoria, por lo que era repetible. Lo que hoy se excluye *per negationem*, se considera rebasado para el futuro. Tal dualismo temporalizado selecciona las posibles experiencias y abre un horizonte de esperanza siempre elástico. Desde él llegan impulsos al movimiento histórico como no habían surgido de los conceptos contrarios de la antigüedad. Sin que tenga que ponerse en juego una tesis de la secularización: en los conceptos contrarios, subordinados temporalmente se trata de una forma de experiencia lingüística ya articulada, cuya causa y punto de arranque han perdurado ampliamente.

IV. *Hombre y no-hombre, superhombre e infrahombre*

En lo que sigue a continuación no se puede buscar la historia de la humanidad y sus equivalentes. Sólo se hará referencia a algunas figuras lingüísticas dualistas que se han producido a partir de la posición o de la experiencia de la humanidad como pretendida unidad política. «Hombre y no-hombre», «superhombre e infrahombre» son unas parejas de conceptos tales que han abierto y articulado nuevas posibilidades políticas con su potencial lingüístico de argumentación. La asimetría de estos conceptos contrarios —profundamente polémicos— tiene una estructura semántica diferente a los que se han ejemplificado hasta ahora, aun cuando entren a formar parte o influyan en ellos elementos de las figuras conceptuales «heleno y bárbaro» o «cristiano y pagano».

Los criterios duales de división entre griegos y bárbaros o entre cristianos y paganos se refieren —implícita o patentemente— al conjunto de todos los hombres. De modo que la humanidad, el *genus humanum*, era un presupuesto para todos los dualismos que dividieron a la humanidad física, espacial, espiritual, teológica o temporalmente. Pero se mostrará que la «humanidad», hasta ahora una condición inmanente a todos los dualismos, alcanza otra cualidad tan pronto como ella misma entra a formar parte de la argumentación como magnitud política de referencia. La función semántica de los conceptos de división se modifica tan pronto como un concepto total —pues se trata de uno de este tipo en el caso de la «humanidad»— es introducido en el lenguaje político y pone en marcha desde sí mismo su pretensión total a pesar de las coordinaciones polares.

En el ámbito de la Stoa, donde se aludió al *genus humanum* a lo

sumo como una unidad política, aparece también el adjetivo *inhumanum* para determinar el límite hasta el que un hombre es miembro de la sociedad humana universal y cuándo ya no lo es. Cicerón afinó tanto los pasos desde la familia hasta la sociedad universal colocando en el fondo una *lex naturae*, que le faltó establecer alguna diferencia entre una moral interior y otra externa. *Qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, ii dirimunt communem humani generis societatem*. Las tensiones que aparecieran entre diferentes unidades de acción se podrían solucionar fácilmente. Incluso quien pusiera su propio beneficio por encima del de los demás actuaría inhumanamente contra la ley de la naturaleza. Quien pone totalmente su acción en el platillo de la balanza de la utilidad pública también puede matar: por ejemplo al tirano, con el que no existe la solidaridad. *...hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communicate exterminandum est... sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi tamquam humanitate corporis segreganda est*. Un tirano, animal con figura humana, no sólo es enemigo de la comunidad, sino del género humano.[78]

Este ejemplo pone ya de manifiesto una peculiaridad que aparece tan pronto como se excluye a otros hombres apelando a la «humanidad» o al «hombre». Ellos caen fuera del grupo universal de referencia al que pertenecen en tanto que hombres —sin poder, por ello, dejar de ser «hombres»—. *También el malvado sigue siendo hombre*, aseguró Lessing ante sus pretenciosos contemporáneos.[79] O, de forma parecida, Kant: *Todos los vicios... son de no-hombres objetivamente considerados, pero son humanos*.[80] Como determinación real de todos los hombres vivos en la actualidad —o incluyendo también a los muertos y a las generaciones venideras— el concepto de humanidad es en principio neutral y políticamente ciego. Considerado cuantitativamente, «humanidad» no indica nada más que todos «los hom-

78. Cicerón: *De off.* 1.3, c. 28-32.

79. Lessing, cit. según W. Stammler: *Kleine Schriften zur Sprachgeschichte*, Berlín, 1954, pág. 82, se dan numerosas referencias. Véase también Lessing: *Minna von Barnhelm*: «¡No, no hay nadie completamente inhumano! ¡Justamente, permanecemos unidos!» (Acto 1, escena 8).

80. Kant: *Met. d. Sitten*, parte 2, Doctrina de la virtud, párr. 36, Observación. La teoría estoico-cristiana de las dos personas encuentra su continuación —en lo que respecta a las fórmulas duales del lenguaje— en la antropología filosófica de Kant, donde se desdobla el concepto de hombre: existe el hombre empírico que está sometido a una humanidad ideal que le es inmanente siendo éste el postulado de realización histórico-filosófica a emular.

bres», no conteniendo *per definitionem* ningún criterio interno de diferenciación.

Al introducirse lingüísticamente la «humanidad» como magnitud política de referencia, precisó de una cualificación suplementaria, por ejemplo, del hombre como ciudadano, que aún no es deducible por sí misma del uso de la palabra «hombre». Que alguien fuera cristiano o pagano, heleno o bárbaro, se podía seguir del concepto puesto positivamente e incluso los conceptos negativos contrarios tenían su sentido que se podía consumar inmanentemente. Quien se remite a la humanidad se sitúa lingüísticamente bajo una obligación de compleción, pues a la humanidad se puede remitir quien quiera. Por eso hay que determinar quién y qué es la humanidad para poder cualificar políticamente el concepto. Quien no lo haga se pone bajo la sospecha de ideología. El uso de la palabra lleva rápidamente a la incertidumbre a causa de las posibilidades ambivalentes que surgen de su pretensión de universalidad: puede apuntar a todos los hombres de modo que no se puede excluir a nadie o alcanza una cualidad determinada —la de la *humanitas*, la humanidad— de modo que son posibles delimitaciones que no están incluidas en la propia palabra.

La ambivalencia del concepto de cristiandad, que podía leerse a la vez cualitativa y cuantitativamente, se acrecienta, pues, en la aplicación del concepto de humanidad. En él pueden converger determinaciones numéricas y de contenido, como cuando Bentham exige la mayor felicidad posible para el mayor número posible —de donde, *per definitionem*, una minoría determinable cae fuera de la definición del fin del hombre.

Antes de que se analicen los dualismos subordinados o derivados del concepto de humanidad, se mencionarán tres factores a largo plazo de la historia mundial que permiten promocionar el concepto de una humanidad hasta una posición central. La reanudación de las teorías estoicas de la *societas humana* en el comienzo de la modernidad se sitúa en este contexto de acción que actualizó la «humanidad» como un concepto político.

En primer lugar, con el descubrimiento de América, es decir, con el descubrimiento de la globalidad de la Tierra, el mensaje cristiano pareció alcanzar *usque ad terminus terrae.*[81] La conquista del espacio y la consumación temporal podían converger desde ahora, así como Colón creía que aceleraba el prometido fin del mundo median-

81. Agustín: *Enarr. in Psalmos,* 68, 6.

te su viaje. Sin embargo, el desafío sorprendente era otro, a saber el de integrar en la experiencia a una cantidad de pueblos extraños y no previstos en el relato de la creación. En los siglos siguientes, fue el reconocimiento creciente de su finitud planetaria lo que puso ante la vista a la humanidad como magnitud de referencia e incluso, progresivamente, como pretendido sujeto de acción de su historia. En las palabras de Kant, se trata de la *forma esférica* de la Tierra, sobre la que los hombres no se *pueden dispersar en lo infinito, sino que definitivamente tienen que tolerarse juntos*. Así surgió un ámbito de acción intersubjetivo y cerrado que es demasiado estrecho como para que *la violación de un derecho en un lugar de la Tierra no se sufra en toda ella.*[82] Como la «humanidad» fue siempre interpretada, desde entonces pudo realizarse lingüísticamente como sustrato empírico.

En segundo lugar y de forma paralela al proceso anterior, se fue haciendo cada vez más difícil organizar a la totalidad de los hombres en cristianos y paganos, pues el propio concepto de cristianos se hizo discutible. La conquista de la tierra en ultramar, que buscaba empíricamente a la «humanidad», se realizó como una lucha entre navegantes cristianos. Se era católico, calvinista, luterano u otra cosa, sin que el veredicto de herejía, guerra civil o guerra fueran capaces de crear una nueva unidad entre los cristianos. En la misma medida, el concepto de humanidad se elevó hasta un concepto contrario negativo que abarcaba, con una definición mínima, a los cristianos divididos entre sí. En virtud de su generalización jurídico-natural apuntaba también a los pueblos de ultramar.

En tercer lugar, el Dios creador, que hasta ahora era una suerte de figura contraria a la humanidad pecadora, se evadió final y lentamente del campo argumentativo de la teoría política. Desde entonces, los «dioses de la tierra» pudieron convertirse en presuntos sujetos de acción de una historia que ya no volvió a ser la historia de Dios con la humanidad, sino la historia de la «humanidad misma». El retroceso del significado teológico que tenía entonces el concepto es característico de este cambio latente del significado de humanidad. Hasta la Ilustración, la expresión tuvo una cualificación religiosa predominante —como en el uso lingüístico alemán—[83] que significaba la humanidad de Cristo, del Hijo de Dios, cuya encarnación era la garantía de la redención. La desaparición de este significado

82. Kant: *Zum ewigen Frieden*, 3 Art. Def.
83. Grimm: *Dt. Wb.*, vol. 6, Leipzig, 1885, pág. 2077 sigs.

en favor de un significado cuantitativo y de uno cualitativo neohumanístico o recargado revolucionariamente indica la pretensión de autonomía que es inherente al concepto de humanidad desde el siglo XVIII. Destinataria y sujeto de sí misma, la «humanidad» se convierte en un concepto político cuyas nuevas figuras contrarias habrán de mostrarse a partir de ahora.

En la época de la Ilustración, la apelación a la humanidad o la humanidad misma tuvo una función crítica; más aún, la función de negar las posiciones contrarias. Se dirigía en tres direcciones: contra las diferentes Iglesias y religiones, contra la gradación jurídica estamental y contra el dominio personal de los príncipes. En este contexto social y político se modificó el valor posicional de las expresiones hombre o humanidad. Lo que sólo pretendía ser, tomado literalmente, un concepto de orden superior para abarcar a todos los hombres —la humanidad— se convirtió en el uso del lenguaje político en un concepto contrario negador. En la negación estaba incluido el título legitimador que era apropiado para cuestionar a las instituciones, religiones o personas predominantes. Por eso, quien aspiraba a la «humanidad» podía hacer suya la pretensión de la mayor generalidad posible, contenida *eo ipso* en el concepto de humanidad. Quien confrontaba a los hombres con el rey o las religiones con la humanidad se valía de dos magnitudes heterogéneas para usar a uno contra el otro sin que, en principio, pudieran relacionarse los conceptos en ese plano. En eso consistía la efectividad, pero también el carácter ideológico de las técnicas ilustradas de negación. En la apelación a los hombres había una pretensión a la que nadie se podía sustraer: pues quien quisiera negarla también tenía que negar que es hombre. Precisamente el significado, en principio apolítico, de la palabra «humanidad» facilitaba la pretensión de una universalidad lo más grande posible, que ya no se podía superar como justificación de la crítica y la acción políticas. La suma aritmética de todos los hombres —la humanidad— se transmutó, sin cambiar la palabra, en una autolegitimación política que no debía ser denominada como tal. De ese modo, la aplicación política de las expresiones «hombre» o «humanidad» proporciona, mientras no sean cualificadas mediante criterios de derecho constitucional, un excedente ideológico que no estaba contenido en los conceptos concretos como griego y bárbaro o cristiano y pagano.

El semanario moral «Der Mensch» escribe en 1755 aún con tintes cristianos: *Todos los hombres siguen siendo hombres crean o piensen lo que quieran... en el judío, turco o pagano tomo en considera-*

ción al hombre: es mi prójimo... quiero amarlo y abrumarlo por mi amor.[84] Ya en 1769 formuló Herder series de negaciones que tenían una pretensión abarcante: *Sea cual sea el gran tema que se quiere indicar, no se debiera ser ni judío, ni árabe, ni griego, ni salvaje, ni mártir, ni peregrino, para ser lo que se debe ser.*[85] O, como hizo declamar Kotzebue desde el escenario: *El cristiano olvidó al turco, el turco olvidó al cristiano y ambos amaban a los hombres.*[86]

En estos conceptos contrarios se impone, aparentemente, la analogía con la paradoja paulina que niega la totalidad de los hombres en sus diferencias en favor de los redimidos en Cristo. Pero esa analogía, que tiene pleno sentido desde el punto de vista de la historia efectiva, no es obligatoria desde la figura lingüística, por presentarse aquí una transformación de la pretensión cristiana de universalidad. El concepto superior de «humanidad» se convierte, pues, en el concepto contrario de los conceptos especiales que le son propiamente inmanentes, lo cual no ocurría en la contraposición entre cristiano y pagano. La polarización se nutre ahora de la polémica retórica. Se establece provocativamente la asimetría ilógica entre el hombre y los miembros especiales de la religión, pero tampoco se puede derivar ya teológicamente como la pareja de conceptos cristiano y pagano. Si no se tiene en cuenta también el punto negador y polémico, una pretensión como la del masón Blumauer se convierte en una simple tautología: *que la más alta dignidad de un hombre es ser un hombre.*[87] En la negación de las religiones que han predominado hasta ahora se ponía propiamente como negación el significado que fundamenta el sentido de hombre. Sólo podía determinarse una posición —siempre insuficiente— mediante la cualificación del hombre como ser racional o virtuoso.

Esto es válido también para las expresiones ilustradas que critican la sociedad y los estamentos, por ejemplo cuando en 1787 Salzmann critica las *fábricas* donde los hombres son obligados a *actuar como no-hombres, como máquinas.*[88] Aquí se niega el propio concepto de hombre para echarle la culpa a una institución económica que estorba a los hombres —al menos para poder ser hombres—. Así, en 1786 Moritz habla de la *humanidad sometida por las relaciones bur-*

84. Vol. 9, pág. 356, cit. según Stammler: ibíd.
85. *Werke*, bajo la dirección de Suphan, vol. 4, pág. 365, cit según Stammler: ibíd.
86. Kotzebue: *Theater*, Leipzig, 1840, vol. 1, pág. 31.
87. Alois Blumauer: *Gedichte*, 1782, vol. 1, pág. 228.
88. Salzmann: *Carl von Carlsberg*, V, 316.

guesas, porque las diferencias de clase conducen a la desigualdad entre *los que trabajan* y *los que pagan*.[89] La «humanidad» está del lado de los oprimidos, no del lado de los opresores. La función crítica se expresa siempre en la fuerza de la negación del concepto universal de humanidad.

Esto se muestra también en el ámbito estrictamente político. *El príncipe es hombre; el esclavo, libre, y ya llega la época dorada* dice un verso estudiantil[90] conectando dos conceptos que son contrarios de forma diferente. Así como *per definitionem* la libertad es lo contrario de la esclavitud, el príncipe se pone sugestivamente en contraposición al hombre. Rousseau era más claro al confrontar al rey con el hombre: si un rey renuncia a la corona, retorna al estado de hombre: *il monte à l'état d'homme*.[91] La antítesis entre hombre y rey, que los ilustrados modificaron continuamente, deja especialmente claro que se trata de una figura lingüística asimétrica cuyas magnitudes de referencia son heterogéneas. De forma más o menos consciente, se confronta lo incomparable para poder declarar al soberano, de acuerdo con el hombre, como inhumano. Éste es, absolutamente, un caso extremo de la polémica de la Ilustración, pero muestra la estructura semántica de una pareja de conceptos de una manera que previamente no se podía aplicar.

Mientras la división estoica entre hombre y ciudadano servía para la clarificación recíproca, el hombre y el príncipe se introducen aquí como magnitudes opuestas y excluyentes, por lo que sobra la apelación al hombre por parte del príncipe. Y mientras que el uso crítico-estamental del lenguaje en el caso de cristiano y príncipe se basaba en la teoría de las dos personas que está prefijada en el orden mundial y que sólo hay que seguir correctamente, la pareja de conceptos de los ilustrados desata esta religación para poder cualificar una función del gobernante. La función crítica de su pareja de conceptos ya no es —como en el caso de cristiano y gobernante— inmanente al estamento, sino que se dirige contra el dominio estamental en general.

En el sentido del lenguaje ordinario y para el uso que se presupone de las palabras un rey seguía siendo hombre siempre que quisiera ser malo como rey. Como Federico el Grande ironizó sobre Luis

89. Moritz: *Anton Reiser*, 3, pág. 220, cit. según Stammler: ibíd.
90. Cit. según Stammler: ibíd.
91. Rousseau: «Emile», 1,3, *Oeuvres complètes*, París, 1823 y sigs., pág. 3348. A este respecto y con amplias referencias R. Koselleck: *Kritik und Krise*, Friburgo-Munich, 2.ª edic., 1969, pág. 204 sigs., 116 sigs., passim.

XV: *Fue un hombre bueno pero débil; su único defecto fue el de ser rey.*[92] Por el contrario, los ilustrados se valieron del concepto universal indiferenciable de hombre para discriminar, así, un cargo político. La asimetría de la antítesis, que cambia el plano de referencia de un concepto a otro, se aplicaba lingüísticamente a que se pudieran manipular funcionalmente las propias intenciones políticas.

Pero este tipo de polémica se puede explicar totalmente de forma histórica. La analogía entre Dios y el rey, recubierta de absolutismo, desplazó a la «humanidad» a la posición potencial de un concepto contrario. No hay que extrañarse de que Harrington realizara una trasposición [*Gegenübertragung*] tras la muerte de *Charles Stuart* y apostrofara al nuevo soberano como *King People.*[93] Aún en el siglo siguiente Adam Smith aseguró[94] que había que tratar a los monarcas como hombres en todos los sentidos, como por ejemplo para discutir con ellos, aunque tal decisión exigiera que sólo pocos hombres fueran capaces de ello. Un contemporáneo suyo, Johnson, renunciaba a ello de una forma conscientemente cortesana[95] y Blackstone hacía la siguiente verificación escéptica en sus *Commentaries*: *The mass of mankind will be apt to grow insolent and refractory, if thought to consider their princes as a man of no greater perfection then themselves.*[96]

Se llegó a una inversión polémica de esta posición cuando Jefferson —enlazando con Cicerón— definió una *clase de lobos, tigres y mamuts con forma humana*: se les llama reyes.[97] Ya tenemos suficientes ejemplos del ámbito lingüístico del inglés: en la medida en que se reclamaron los atributos divinos para los monarcas, se fue constituyendo a la humanidad en el concepto contrario al rey. Así lo formuló drásticamente Schubart en 1776: *El despotismo ha sofocado tanto tiempo a la humanidad que pronto querrá ésta sacar la lengua y berrear: quiero ser animal.*[98]

92. Federico el Grande: «Denkwürdigkeiten», en *Die Werke Friedrichs des Grossen*, bajo la dirección de G. B. Volz, Berlín, 1913, págs. 5-51.

93. James Harrington: *The Commonwealth of Oceana*, bajo la dirección S. V. Liljegren, Heidelberg, 1924, pág. 83.

94. Adam Smith: *The theory of moral sentiments*, Londres, 1790, 6.ª edic., parte 1, div. 3, cap. 2.

95. James Boswell: *The life of Dr. Samuel Johnson*, Londres y Glasgow, s.a. (Libr. of Classics), pág. 198.

96. William Blackstone: *Commentaries of the Law of England*, 9.ª edic., Chicago, 1871, 1, pág. 241.

97. Cit. según O. Vossler: *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*, Munich/Berlín, 1937, pág. 81.

98. Ch. F. D. Schubart: *Teutsche Chronik*, pág. 65.

La clasificación de los hombres en la extensión entre el animal y Dios pertenece a los hallazgos topológicos desde la antigüedad. Lo que caracteriza a la contraposición entre hombre y rey en el siglo XVIII es la ausencia de alternativas a la que se debiera llevar al príncipe. No puede —como hasta ahora— situarse «por encima», ni tampoco, desde el punto de vista del hombre, por debajo. Más bien, en nombre de la exclusividad moral del hombre, se convierte totalmente en el enemigo al que es válido aniquilar. Esto lo tuvo que experimentar Luis XVI cuando apeló en su defensa a que él sólo era un hombre: *Je dis l'homme quel qu'il soit; car Louis XVI. n'est plus en effet qu'un homme, et un homme accusé.*[99] Pero yo, replicó Saint-Just: *et moi, je dis que le roi doit être jugé en ennemi, que nous avons moins à le juger qu'à le combattre.*[100]

De este modo también estaba escindida la apariencia de la figura conceptual asimétrica entre hombre y rey. La determinación concreta de enemigo, que hasta ahora había quedado velada por la técnica lingüística ilustrada, se manifestó abiertamente. El rey, considerado humanamente como inhumano, tenía que quedar al margen. Ciertamente, había teorías jurídicas ilustradas y republicanas que remitían el cargo de rey a una determinación políticamente definible del hombre como ciudadano. En nuestro contexto se trata de mostrar que con la figura lingüística del hombre y el rey se presenta en los conceptos políticos contrarios un nuevo elemento estructural que se diferencia de los que teníamos hasta ahora: como medio lingüístico era de antemano funcional para los distintos intereses determinables, de antemano estaba colocado bajo la obligación de tener que concretarse políticamente si no quería ser desenmascarado como ideológico. Tan bueno era como medio ideológico de lucha como ideologizable. La razón de ello estriba en que se confrontaron de tal modo categorías heterogéneas que fue posible impulsar la aniquilación del supuesto oponente con la negación del concepto —aparentemente— contrario. El concepto total de humanidad produjo, una vez manipulado políticamente, consecuencias totalitarias.

La fuerza negadora se consumió totalmente en el uso lingüístico de «humanidad» cuando se perdió la alusión al fin —al menos en parte— con los éxitos de la Revolución Francesa. Tan pronto como las disputas confesionales de los cristianos se desplazaron del centro de la política, tan pronto como se equilibraron las diferencias ju-

99. R. Desèze: *Défense de Louis XVI*, Leipzig, 1900, pág. 1.
100. St. Just: *Oeuvres*, edit. por J. Gratin, París, 1946, pág. 120.

rídicas estamentales, desplazó la «humanidad» su polémico valor posicional: la continuada aplicación política de la expresión significa desde entonces la utilización de una fórmula vacía que precisa de nuevas concreciones continuamente. Por eso no es sorprendente que se buscaran nuevos criterios de diferenciación en la esfera de la humanidad que una vez fue puesta como absoluta y autónoma: el superhombre y el infrahombre fueron provistos de cualidades políticas.

Las propias expresiones son prerrevolucionarias.[101] Lingüísticamente están incluidas en la escala de los seres vivos, que abarca desde los animales hasta los ángeles o demonios y entre los cuales está colocado tensamente el hombre.[102] De modo que el «superhombre» aparecía ya en los antiguos cultos de los héroes, y como caracterización del verdadero cristiano, del que ha vuelto a nacer, alcanzó un discutido significado religioso. Esta expresión se usó de buen grado sobre todo en las tradiciones gnósticas, espiritualistas y míticas, pero también desfiguró textos de cara al fortalecimiento de la pretensión papal de soberanía.[103] Lutero volvió la expresión contra los monjes y así fueron caracterizados burlonamente sus seguidores: *caminan sólo en espíritu y son superhombres.*[104] Aquí se sustantivó por primera vez el adjetivo «superhumano» que ya era corriente en alemán. Y en el horizonte de la perspectiva temporal que hace que el hombre viejo sea superado por el nuevo, vuelve a aparecer la expresión usada positivamente en el pietismo: *en el hombre nuevo eres un verdadero hombre, un superhombre, un hombre de Dios y un hombre cristiano.*[105]

En tanto los cristianos reclamaban para sí ser los verdaderos hom-

101. En oposición a «superhombre», el «infrahombre» aparece en el alemán por primera vez a fines del siglo XVIII. Para esto véase el artículo específico del *Dt. Wörterbuch* de Grimm s. v. «Übermensch», vol. 11, div. 2, pág. 417 sigs. y s.v. «Untermensch», vol. 11, div. 3 (Leipzig, 1936) col. 1686 sigs.

102. Véase F. Tricaud: «"Homo homini Deus", "Homo homini lupus": Recherche des sources des deux formules de Hobbes», en *Hobbes-Forschungen*, bajo la dirección de R. Koselleck y R. Schnur, Berlín, 1969, pág. 61 sigs.

103. Konrad Burdach: *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit* (*Vom Mittelalter zur Reformation*), bajo la dirección de K. Burdach, vol. 2, parte 1, secc. 1, Berlín, 1913, pág. 211 s., 269 s. y —con una bibliografía amplia— E.H. Kantorowicz: «Mysteries of the state», en *Harvard Theol. Review*, XLVII, 1955. Ernst Benz: *Der Übermensch*, una discusión con contribuciones originales de Benz y otros, Stuttgart, 1961, con numerosas referencias.

104. H. Rab: 1527, cit. según Grimm, vol. 11, secc. 2, pág. 417.

105. H. Müller: *Geistliche Erquickstunden*, Francfort/Main, 1673, pág. 562, en el apartado *Vom Ohnmenschen, Kein Mensch/kein Christ.*

bres, en la consecuencia de tal formulación estaba también que había que clasificar a los no cristianos, a los herejes y a los paganos como no hombres. Lo «inhumano» se extiende hacia atrás en el uso lingüístico de los veredictos de herejía. En 1521, Lutero también fue considerado así, *algunos de esos no son hombres, sino el enemigo maligno con forma de hombre.* O en la fórmula de Cochlaeus: *Unicus iste, non homo: sed malus inimicus, sub specie homnis.*[106] Aún en el siglo XVIII se podía aplicar la figura teológica contraria de lo inhumano a los paganos: *Naturalmente... yo no vivo como los turcos y otros inhumanos, sino espiritualmente.*[107]

Todas las referencias dan fe de cómo se pueden solapar en el curso de la historia las figuras dualistas de la negación alimentadas por diversas fuentes. El «superhombre» y el «infrahombre» ya fueron aplicados por los cristianos con un acento cambiante para demostrar y asegurar intramundanamente su pretensión religiosa de verdad. A partir del siglo XVIII se modificó el valor posicional de las expresiones antiguas. En el horizonte de la «humanidad misma» se convirtieron en conceptos de lucha puramente políticos. Ante todo, el «superhombre» experimentó dentro de una y la misma generación una devaluación, una transmutación y una revalorización, dependiendo de la orientación polémica hacia el objetivo. Fueron designados críticamente con «superhombre» aquellas personas que dominaban un estamento y que, en el lenguaje cotidiano, adjudicaban el título «hombre» a los que dependían de ellos. *Hubo un tiempo en el que la palabra hombre... recibía un sentido completamente distinto, significaba alguien que tenía obligaciones, un súbdito, un vasallo, un servidor... y aquellos a los que pertenecían estos hombres servidores eran superhombres.*[108] Al tomar literalmente un tratamiento del lenguaje ordinario, alcanzó un efecto republicano: se define al señor como superhombre para arrojarlo al suelo de los que él llama «hombres».

De forma paralela y simultánea a esta provisión negativa del «superhombre» surgen caracterizaciones compensatorias que tenían que dar lugar a un nuevo tipo desde la posición autónoma del hombre. El hombre perfecto por todos lados se convierte en genio, en dios de

106. Véanse las pruebas y su interpretación en Heinrich Lutz: «Zum Wandel der katholischen Lutherinterpretation, in Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft», bajo la dirección de R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen: *Theorie der Geschichte,* vol. 1, Munich 1977, pág. 178 sigs.

107. Chr. Hoburg: *Theologia mystica,* 1730, pág. 368, cit. en Grimm: ibíd., col. 1174.

108. Herder: «Briefe zur Beförderung der Humanität», *SW,* bajo la dirección de Suphan, reimpr. Hildesheim, 1967, vol. 17, pág. 142.

la tierra, en atleta, en «más que hombre», en un tipo, en una eminencia y como decían todas las demás expresiones que surgieron en el suelo del movimiento *Sturm und Drang* de tendencia republicana.[109] En la misma situación, dado que los príncipes fueron negados como superhombres o inhumanos, aparece el nuevo superhombre que ya no está subordinado a ninguna clase y a ninguna jerarquía porque realiza al hombre de una manera plena. En esta nueva figura lingüística se inserta el culto a Napoleón, que ya no le da forma regia al soberano sino que se erige en superhombre, como caudillo y encarnación de los hombres a quienes dirige.[110]

En conjunto, los neohumanistas alemanes procedieron de forma especialmente crítica frente a este uso lingüístico. Por ejemplo, cuando Herder dijo: *Todas sus preguntas sobre el desarrollo de nuestra especie... las responde... una única palabra: humanitarismo, humanidad. Si la pregunta fuera ¿puede y debe el hombre ser más que hombre, un superhombre, un extrahombre? Cada línea sería entonces demasiado...*[111] También Goethe, de quien Zacarías Werner acreditaba *ser enemigo de la deficiencia que se ufana vanamente de lo supra o infrahumano,*[112] usaba la expresión con reservas. *Apenas eres señor de la primera voluntad infantil / y ya te crees bastante superhombre / ¡te olvidas de cumplir el deber del hombre!*[113] Y desplazó la expresión de lo superhumano a la zona de sentido, sólo aparentemente polar, de lo inhumano. Ambos carecen de *Dios y de mundo.*

Marx utiliza las categorías del superhombre y lo inhumano de forma crítico-ideológica para destruir la teoría de los dos mundos que mantenía el reflejo religioso del hombre en el superhombre celestial, por lo que el propio hombre quedaba degradado a inhumano.[114] Su lugar lo ocupará en el futuro el *hombre total,* que no es sólo un proyecto personal perfecto, sino un tipo de mundo libre de dominación y producido socialmente. A su lado, Dostoyevski podría denominar-

109. R. M. Meyer: *Vierhundert Schlagworte,* Leipzig, 1901, págs. 6-24, sobre la historia de la palabra «superhombre».

110. D. Groh: «Cäsarismus», artículo en *Geschichtliche Grundbegriffe,* bajo la dirección de O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart, 1972, vol. 1, pág. 726 sigs.

111. Herder: ibíd., 17, 115, cit. según Grimm s.v. «übermensch».

112. Cit. de Grimm: *Dt. Wb.,* s.v. «übermenschlich».

113. Atribuido a Goethe, *Gesamtausgabe,* vol. 1, pág. 8.

114. *El hombre, que sólo ha encontrado su propio reflejo en la realidad fantástica del cielo donde buscaba un superhombre, ya no está interesado en encontrar sólo la apariencia de sí mismo, sólo lo inhumano, allí donde busca y debe buscar su propia realidad,* «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» en *Die Frühschriften,* bajo la dirección de S. Landshut, Stuttgart, 1953, pág. 207.

se *omnihumano* —consumación social de la *unificación máximamente humana*, en la que los rusos cristianos serían capaces de superar todas las contradicciones.[115]

La expresión se hizo políticamente virulenta sobre todo en la historia de Nietzsche. Para él, el superhombre es el hombre del futuro que superaría al actual hombre de rebaño democrático, *un tipo superior, una especie más fuerte frente al hombre medio. Mi concepto, mi metáfora para este tipo es, como se sabe, la palabra «superhombre»*. El hombre ha de ser rebasado, una risotada para el superhombre futuro. *¡La meta no es la «humanidad», sino el superhombre!*[116]

En el momento en que esta expresión debía realizarse políticamente, el polo contrario ya no era, en absoluto, el hombre en tanto que ser retrasado, sino el infrahombre a quien era válido destruir. En esta pareja de conceptos del lenguaje nacionalsocialista alemán entraban a formar parte —visto desde la historia efectiva— diversos elementos: de forma aparentemente científica, se trataba de una sustancialización radicada en la naturaleza, que politizaba los conceptos de raza y especie. Además se integró también en la pareja de conceptos la tensión temporal del horizonte de esperanza cristiano de la época, para asegurar el futuro de la propia dominación. Estas derivaciones no son suficientes para dar una explicación de la figura totalitaria del lenguaje.

Quedará más claro de qué manipulación lingüística se trata realmente si se analiza la pareja de la oposición, que no sólo fue aplicada propagandísticamente como el superhombre y el infrahombre, sino que formó parte de la legislación: la oposición entre ario y no ario. Ario, en principio un término científico-lingüístico con el presagio de lo noble, era un concepto no definido políticamente y también apenas definible. *Los empleados que no son de ascendencia aria han de jubilarse.* O con una negación doble: *Sólo puede ser redactor... quien sea de ascendencia aria y no esté casado con una persona de ascendencia no aria.*[117]

Lo que hizo de «ario» un término político fue el campo concep-

115. Dostoyevski: *Tagebuch eines Schriftstellers*, Munich, 1923, vol. 4, pág. 366.

116. Friedrich Nietzsche: *Werke*, bajo la dirección de K. Schlechta, Munich, 1955, vol. 3, pág. 628; vol. 2, págs. 279, 1166; vol. 3, pág. 440 passim.

117. Ley para el restablecimiento del funcionariado alemán del 7-IV-1933, párr. 3 y Ley de redactores de 4-X-1933, párr. 5,3, cit. en *Gesetze des NS-Staates*, bajo la dirección de U. Broderson y I.v. Münch, Bad Homburg, 1968, págs. 30, 165. Más tarde, se sustituyó la expresión «ario» por «de sangre alemana y afín» y —negativamente— «de judío».

tual que él negaba, en el que podía ser arrojado a voluntad cualquier oponente.[118] El no ario es sólo la negación de la propia posición y, por ende, nada. Quién es no ario no puede derivarse ni del concepto de ario ni del de no ario. De este modo se había dibujado una figura negativa elástica, cuya coordinación estribaba sólo en el poder de que disponía aquel que tenía la fuerza para ocupar esa vacante lingüística o ese concepto ciego. Que se aludiera a los judíos de forma especial no se deduce del concepto, sino que en la medida en que cayeron bajo la categoría de los no arios, se convirtieron en una inexistencia potencial. La consecuencia se extrajo tan pronto el ario, en tanto que superhombre, se creyó legitimado para marginar al no ario, como infrahombre. En el sentido de la posibilidad de rellenar ideológicamente las negaciones a las que no se enfrenta ninguna posición políticamente definible, se da aquí un caso de aplicación estructural de la pareja de conceptos «hombre e inhumano». Pues la expresión «no ario» no se podía determinar, ni desde los arios ni desde los no arios, de modo que resultara de ella una posición clara. La pareja de palabras sirvió, desde un principio, para ser aplicada funcionalmente a la posición de fuerza de aquellos que podían interpretar bien las reglas del lenguaje.

El hombre, desde el que se derivan lo inhumano, el super y el infrahombre, solamente confirma una arbitrariedad ideológica que se equivoca en lo que se deduce históricamente del concepto de hombre: que es un ser ambivalente y que establecerlo sigue siendo un riesgo político.

La fórmula «amigo y enemigo», que hoy está todavía ideológicamente agotada, hay que entenderla en el horizonte de esperanza de la humanidad que depende sólo de sí misma. Después de que en el siglo XX se vaciara de contenido la pareja de conceptos universal y también dualista, hubo que formalizar hasta tal punto la producción científica de Carl Schmitt[119] que articulaba sustancialmente las oposiciones funcionales y manipuladas ideológicamente de las clases y los pueblos, que sólo fue visible la estructura básica de las posibles oposiciones. La pareja de conceptos amigo y enemigo se destaca por su formalidad política, proporcionando una red de posibles antítesis sin nombrarlas propiamente. Debido a su negación formal se trata aquí por primera vez de conceptos contrarios plenamente

118. Véase P. v. Polenz: *Geschichte der deutschen Sprache*, Berlín, 1970, pág. 169.
119. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios, Berlín, 1963.

simétricos, dado que para amigo y enemigo existe una determinación de sí mismo o del enemigo que se puede aplicar por ambas partes en el sentido contrario. Son categorías de conocimiento cuyo contenido puede servir, de acuerdo con la experiencia histórica, para que se rellenen asimétricamente ambos campos semánticos. Como Carl Schmitt también concretó esta oposición con su propia toma de partido, en principio acuñó una fórmula que no se podía superar en tanto que condición para la política posible. Pues se trata de un concepto de lo político, no de la política.

Quien formula la paz como concepto superior para «amigo y enemigo», tendrá que tomar como punto de partida que para la paz son necesarios dos, al menos dos que sean capaces y tengan voluntad de firmarla. *Non ergo ut sit pax nolunt sed ut ea sit quam volunt.*[120] No es que se tema a la paz, sino que cada uno busca la suya propia. Mientras las unidades humanas de acción delimiten y localicen, existirán conceptos contrarios asimétricos y técnicas de negación que seguirán influyendo en los conflictos hasta que surjan otros nuevos.

120. Agustín: *De civ. Dei*, 19,12.

XI

SOBRE LA DISPONIBILIDAD DE LA HISTORIA

Antes de iniciar mi tema, contaré una historia. En el año 1802 viajó un estudioso moralista británico, el reverendo John Chatwode Eustace, por Italia. Junto con la obtención de un título, quería profundizar su formación clásica sobre el terreno. Diez años después publicó los resultados de su viaje.

Había encontrado Italia víctima de la invasión francesa y no ahorró las citas eruditas para proporcionar a sus lectores un punto de vista histórico. Por ello, les ofreció perspectivas a largo plazo. Citaba a Escipión quien, sentado sobre las ruinas de Cartago, había previsto la futura caída de Roma. Y, naturalmente, citó la línea de Homero de la Ilíada: ἔσσεται ἦμαρ —llegará aquel día en que se derrumbe también la sagrada Troya—. El *Empire* ha caminado desde entonces hacia el Oeste, dijo recogiendo inesperadamente un viejo tópico. Quien contemple hoy los *dominions* de Gran Bretaña y su amplia extensión de poder, podría afirmar sin arrogancia que el imperio le correspondía ahora a ella. Pero, añadía nuestro reverendo, el imperio continúa moviéndose: no sabía si estaba determinado a caminar de vuelta al Este o bien si se dirigía a regiones transatlánticas. De todos modos, también los días de gloria de Gran Bretaña estaban contados y su final llegaría irremisiblemente. He aquí la visión de nuestro testigo del año 1813, precisamente cuando Gran Bretaña empezaba a escalar el apogeo de su poder marítimo. Alguna vez también sucedería que los habitantes de las islas británicas, al igual que los hijos de Grecia o Italia, caerían a los pies de enemigos vencedores y, entonces, suplicarían su compasión en reconocimiento a la grandeza de sus antepasados.

Con estos pensamientos en la mente, nuestro viajero ofreció su simpatía a los habitantes de Italia, simpatía que desde luego no extendió a sus circunstancias higiénicas. Pero finalmente los italianos eran descendientes de aquellos romanos que dominaron el mundo, *Lords of human kind*, que en los caminos de la gloria eran realmen-

te los antepasados de los británicos —*Terrae dominantis alumni.*[1]

Si a nuestro reverendo, formado clásicamente, le hubiéramos formulado la pregunta de si había un destino, apenas la habría comprendido. Quizá la habría rechazado como híbrida. El destino era para él como un ir y venir, como un subir y bajar del desarrollo del poder —ya se considerase clásico-fatalista o cristiano-providencial—. Y si hubiéramos seguido preguntándole si se podía hacer la historia, nos habría remitido quizás al caos que en su opinión acababan de causar los franceses en Italia, cosa que no dejaba de hacer continuamente. Hasta aquí nuestra historia del año 1802 y su referencia de alrededor de 1813.

Y con esto he llegado a mi tema. Lo trataré en dos apartados. Primero mostraré cuándo y de qué manera nació la idea de que la historia se podía hacer. Para ello me atengo al ámbito lingüístico alemán. En segundo lugar, intentaré trazar los límites que una historia correctamente concebida fija a la factibilidad de ésta.

Antes permítanme agregar a nuestro testigo inglés la palabra de un contemporáneo suyo más joven, que ciertamente no es sospechoso de haber sido partidario de lo moderno o en absoluto de la revolución. El barón von Eichendorff dijo una vez casualmente: *Uno hace la historia, otro la escribe.*[2] Esta fórmula parece clara y unívoca. Existe pues el actuante, el que hace, el autor y además está el otro, el escritor, el historiador. Si se quiere, se puede considerar una especie de división del trabajo que Eichendorff apostrofó, en la que se trata evidentemente de la misma historia que por una parte se hace y por otra se escribe. La historia parece estar disponible bajo dos puntos de vista —para el que actúa, que dispone de la historia que hace; y para el historiador, que dispone de ella escribiéndola—. Vista así, la libertad de decisión de ambos parece ilimitada. El campo de libre disposición de la historia lo determinan los hombres.

Ahora bien, estamos muy lejos de cargar a Eichendorff con una deducción tan grave de su juego de palabras casual. Pero para nuestra problemática es importante saber que Eichendorff pudiese, en general, hablar de que uno hace la historia. Hoy, tras la cita parcial

1. John Chatwode Eustace: *A Tour through Italy, exhibiting a View of its Scenery, its Antiquities and its Monuments; particulary as they are objects of classical interest and education: with an account of the present state of its cities and towns; and occasional observations of the recent spoliations of the French,* 2 vols., Londres, 1813, Preliminary discourse, pág. 31 sig.

2. Cit. según Gerhard Bauer: *«Geschichtlichkeit». Wege und Irrwege eines Begriffs,* Berlín, 1963, pág. 2.

cada vez más extendida de Treitschke,[3] enunciamos fácilmente la frase de que son los hombres los que hacen la historia; y en la zona de influencia de Napoleón también parecía razonable que alguien hiciera historia allí. Y sin embargo: que alguien haga historia es una expresión moderna que no era formulable ni antes de Napoleón ni aún antes de la Revolución Francesa. Mientras que durante más de 2.000 años años perteneció al acervo de la cultura oriental el que se contaran *historias*, pero también que se investigaran y se escribieran, sólo fue imaginable a partir de 1780 que se pudiera hacer la historia. Esta fórmula indica una experiencia moderna y, más aún, una expectativa moderna: que se sea cada vez más capaz de planificar la historia y también de poderla ejecutar.

Antes de que se pudiera concebir la historia como disponible, como factible, se realizó ante todo un profundo cambio semántico en el campo conceptual de la historia misma. Quisiera esbozar esto brevemente desde el punto de vista de la historia lingüística.[4]

El concepto actual de la historia con sus numerosos campos semánticos, que lógicamente se excluyen en parte, ha ido formándose sólo a partir de finales del siglo XVIII. Es un resultado de largas reflexiones teóricas de la Ilustración. Anteriormente existía, por ejemplo, la historia que organizaba Dios con la humanidad. Pero no había ninguna historia cuyo sujeto hubiese sido la humanidad o una historia que se pudiese pensar como sujeto de sí misma. Anteriormente había historias, en plural, muchas clases de historias que acontecían y que podían servir como ejemplos para la enseñanza de la moral, de la teología, para el derecho y en la filosofía. Sí, la historia

3. «Si la historia fuera una ciencia exacta , deberíamos ser capaces de desvelar el futuro de los Estados. Pero no lo podemos hacer, pues en todas partes la ciencia de la historia choca con el enigma de la personalidad. Son personas, hombres, quienes hacen la historia, hombres como Lutero, Federico el Grande y Bismarck. Esta verdad grande y heroica será verdad siempre; y cómo sucede que estos hombres aparezcan en el tiempo justo y el hombre adecuado será siempre un enigma para nosotros los mortales. El tiempo forma al genio, pero no lo crea.» A continuación observa Treitschke, a fin de mantener abierto el espacio libre para las posibilidades y la libertad, que la combinación de las circunstancias externas nunca bastaba para fijar como necesario el transcurso de la historia. Su teoría, apoyándose en Humboldt, no cabe exactamente en la cita parcial que con tanto agrado se busca. Heinrich von Treitschke: *Politik. Vorlesungen,* bajo la dirección de Max Cornicelius, 2 vols., Leipzig, 1897, vol. 1, p. 6.

4. Véase el artículo «Geschichte» en: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, edit. por Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, vol. 2, Stuttgart, 1975, págs. 593-717, especialmente pág. 647 sigs.

era, como expresión misma, una forma plural. En 1748 se dijo una vez: *La historia es un espejo de la virtud y del vicio, en la que por medio de la experiencia ajena se puede aprender lo que se debe hacer u omitir.*[5] A través de reflexiones reanudadas una y otra vez, se conformó esta forma plural en un singular sin objeto. Un resultado conceptual de la filosofía de la Ilustración fue que la historia se concentrase sencillamente en un concepto general que se fijó como condición de una experiencia y una expectativa posibles. Sólo desde aproximadamente 1780 se puede hablar de que hay una «historia en general», una «historia en y para sí» y una «historia absoluta» y como se llame a todas las explicaciones que debían desplazar el nuevo concepto (que se remite a sí mismo) de las historias tradicionales en plural.

Si antes de 1780 alguien hubiese dicho que estudiaba historia, su interlocutor le habría preguntado: ¿Qué historia? ¿Historia de qué? ¿Historia del imperio o historia de las doctrinas teológicas o quizás historia de Francia? Como ya se ha dicho, la historia sólo era imaginable con un sujeto preordenado que sufre la modificación o en el que se efectúa un cambio. La nueva expresión de una «historia en general» se hizo ante todo sospechosa como palabra de moda y queda demostrado lo cuestionable que podía ser por el hecho de que Lessing en su proyecto histórico-filosófico para la educación del género humano evitase la expresión «la historia» o incluso la expresión sin artículo «historia en general». Las sorpresas a que pudo dar lugar el nuevo concepto que luego se convirtió en una frase hecha, quedan aclaradas por una escena en la corte berlinesa.[6] Contestando a la pregunta de Federico el Grande de a qué se dedicaba, Biester dijo que se ocupaba *principalmente de la historia* [*Geschichte*]. Entonces el rey, perplejo, respondió que si eso significaba tanto como *Historie* —porque la expresión historia [*Geschichte*] le resultaba desconocida, según sospechaba Biester—. Naturalmente, Federico conocía la palabra historia [*Geschichte*], pero no el nuevo concepto: historia como singular colectivo sin referencia a un sujeto inherente o a un objeto determinable por la narración.

Ahora cabe preguntar para qué sirven estos análisis semánticos

5. Johann Th. Jablonski: *Allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften*, 2 vols., Königsberg/Leipzig, 1748, 2.ª edic., vol. 1, pág. 386.

6. Consejero de la corte Böttinger: «Erinnerungen an das literarische Berlin...», en *Überlieferungen zur Geschichte. Literatur und Kunst der Vor— und Mitwelt*, bajo la dirección de Friedrich A. Ebert, vol. 2/1, Dresde, 1827, pág. 42.

que presento aquí global y abreviadamante. Debo recordar que los acontecimientos históricos y su constitución lingüística están entrelazados. El transcurso de los sucesos históricos y la manera de su posibilitación y elaboración lingüísticas no coinciden simplemente, de tal modo que un acontecimiento sólo aparece en su comprensión lingüística. Más bien reina entre ambos una tensión que históricamente cambia continuamente. Tanto más importante es para nosotros investigar la peculiaridad con la que se hacen hablar cada vez sucesos pasados o se esperan otros futuros. Dicho de otro modo: ¿Qué se dice realmente cuando se habla «de la historia» que, por ejemplo, puede «hacerse»?

Mi primera tesis histórica dice que en general la historia parecía disponible para los hombres o podía pensarse como factible después de que se hubiera independizado en un concepto rector singular. El paso de determinadas historias en plural a una historia en singular indica, histórico-lingüísticamente, un nuevo espacio de experiencia y nuevo horizonte de expectativa.

Enuncio algunos criterios que caracterizan el nuevo concepto:

1. La «historia absoluta» era un singular colectivo que reunía la suma de todas las historias individuales. Con ello, «historia» alcanzó un grado de abstracción más elevado, remitiéndose a una complejidad mayor que obligaba desde entonces a exponer como histórica la realidad total.

2. La buena y antigua expresión latina *Historie*, esto es, el concepto de conocimiento y ciencia de las cosas y acontecimientos, fue absorbida a la vez por el nuevo concepto de la historia. Dicho de otro modo: la historia como realidad y como reflexión sobre esta realidad se llevaron a un concepto común, precisamente el de la historia en general. El proceso de los acontecimientos y el proceso de su concienciación convergen, desde entonces, en un mismo concepto. En este sentido, también se puede calificar esta nueva expresión como un tipo de categoría trascendental: las condiciones de una posible experiencia de la historia y las condiciones de su conocimiento posible quedaron subsumidas al mismo concepto.

3. En este proceso de convergencia, ante todo de tipo puramente semántico, está contenida decididamente la renuncia a una instancia extrahistórica. Para llegar a experimentar o a conocer la historia en general ya no era preciso recurrir a Dios o a la naturaleza. En otras palabras: la historia que se experimentaba como nueva, tenía de antemano el mismo sentido que el concepto de la misma historia uni-

versal. Ya no era una historia que se realiza a través y con la humanidad en este mundo. En palabras de Schelling del año 1798: el hombre tiene historia *porque no lleva su historia consigo, sino que él mismo la produce.*[7]

Me ahorraré otras definiciones del nuevo concepto. Pues hemos alcanzado ya una posición desde la cual se pudo concebir la historia como disponible.

La historia que es sólo historia cuando y hasta donde se la conoce, está naturalmente ligada al hombre con mayor fuerza que una historia que sorprende al hombre en su acontecer a modo de destino. Únicamente el concepto de reflexión abre un espacio de acción en el que los hombres se ven obligados a prever la historia, a planificarla, a *producirla* en palabras de Schelling y, finalmente, a hacerla. Desde entonces historia no significa ya únicamente relaciones de acontecimientos pasados y el informe de los mismos. Más bien se hace retroceder su significado narrativo y, desde finales del siglo XVIII, la expresión descubre horizontes de planificación sociales y políticos que apuntan al futuro. En la década anterior a la Revolución Francesa y después, impulsada por las perturbaciones revolucionarias, la historia se convirtió en un concepto de acción, aunque no exclusivamente. Por supuesto, cabe reivindicar la continuación de la previsión, de la planificación y de la ejecución como una determinación antropológica fundamental de la actividad humana. Lo nuevo con lo que nos enfrentamos está en la referencia de estas determinaciones de acción a la «historia en general» recién concebida. Ni más ni menos que el futuro de la historia universal parecía puesto a debate, incluso a disposición.

Quisiera explicar esto brevemente. Se trata del resultado de lo que se ha denominado modernidad, que sólo llegó a concebirse como tiempo nuevo a finales del siglo XVIII. En el concepto de progreso, que entonces coincidía ampliamente con «historia», se captó un tiempo histórico que se va sobrepasando continuamente. El resultado común de ambos conceptos consistió, pues, en que ampliaron de nuevo el horizonte de expectativas del futuro.

Dicho burdamente, la expectativa de futuro hasta mediados del siglo XVII estaba limitada por el advenimiento del Juicio Final, en el que la injusticia terrenal encontraría su compensación transhistórica. En eso, el destino era tan injusto como clemente y era eviden-

7. (F. W. G. Schelling): «Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur», en *Philosophisches Journal,* 8 (1798) pág. 145.

te que también entonces los hombres estaban obligados a prever e intentaban obrar en consecuencia. Desde el siglo XVI se desarrolló especialmente el arte del pronóstico político, perteneciendo al oficio de todos los hombres de Estado. Pero esas prácticas aún no superaban fundamentalmente el horizonte de una expectativa cristiana del fin. Precisamente porque antes del fin no sucedería nada fundamentalmente nuevo, podían permitirse sacar conclusiones del pasado para el futuro. Las consecuencias para el futuro esperado obtenidas de la experiencia habida hasta la fecha se servían estructuralmente de factores siempre iguales.

Esto sólo cambió en el siglo XVIII, cuando las realizaciones de la ciencia y de la técnica parecían abrir un espacio ilimitado de nuevas posibilidades. *La razón* —dijo Kant en 1784— *no conoce límites para sus proyectos.*[8] Kant indica aquí el cambio de cuya determinación teórica tratamos, sin menoscabo de los numerosos factores empíricos que provocaron este cambio, primero en Occidente y en Alemania más tarde.

En su *Antropología* hablaba Kant de que interesa más la facultad de previsión que ninguna otra: *porque es la condición de toda praxis posible y es el fin a que todo hombre aplica el uso de sus fuerzas.*[9] Pero —y en esto se diferencia de sus predecesores— una predicción que espera fundamentalmente lo mismo, no era para él un pronóstico. La deducción de las experiencias obtenidas del pasado para conseguir expectativas de futuro conducía para él, a lo sumo, a la *indolencia* y paralizaba todo impulso a la acción.[10] Pero esta deducción contradecía ante todo su expectativa de que el futuro sería mejor porque debe ser mejor.

Todo el esfuerzo de Kant como filósofo de la historia tendía a trasladar el plan oculto de la naturaleza, que parecía impulsar a la humanidad por los caminos de un progreso ilimitado, hacia un plan consciente de hombres dotados de razón. *¿Cómo es posible una historia* a priori? preguntaba Kant, y respondía: *cuando el propio adivi-*

8. Immanuel Kant: «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», segunda tesis, en: *Werke,* bajo la dirección de W. Weischedel, vol. 6, Darmstadt, 1964, pág. 31.

9. Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Absicht,* edit. por K. Vorländer, Leipzig 1922, 6.ª edic., pág. 91 sigs. (párraf. 35).

10. Véase Immanuel Kant: «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (nota 8); y del mismo autor: «Der Streit der Fakultäten», II, segundo apartado, 3 c, en *Werke,* bajo la dirección de W. Weischedel, vol. 6, Darmstadt, 1964, pág. 354.

no hace y organiza los acontecimientos que pronosticó de antemano.[11] Si somos perspicaces semánticamente vemos en seguida que Kant no habla rotundamente de que la historia sea factible; habla únicamente de acontecimientos que provoca el propio adivino. En efecto, este pasaje que gusta citar hoy con aprobación y alabanza lo formuló Kant aún irónica y provocativamente. Iba dirigido contra los profetas de la decadencia que causan y ayudan a acelerar la ruina pronosticada y se dirigía contra aquellos políticos supuestamente realistas que temen a la opinión pública, que atizan el tumulto temiéndolo. Pero, no obstante, con su pregunta por la historia *a priori* ha fijado Kant el modelo de su factibilidad.

Kant buscaba realizar mediante el imperativo de su razón práctica el potencial de un futuro progresista que se desliga de las condiciones de toda historia precedente. Así lo menciona en clave en su alegoría de Job en 1791: *la razón práctica soberana... así como, sin más razones, es absolutamente imperativa al legislar,* también es capaz de proporcionar una *auténtica teodicea.*[12] En cierto modo se deja atrás el sentido de la creación y se traslada a obra humana, tan pronto como la razón práctica llega al poder, sin perder por ello su integridad moral.

El sombrío *castigo* de un *destino que podría cernerse sobre nosotros* se convierte así en palabras de Kant en un *delirio.*[13] El destino retrocede ante la autonomía de la razón práctica soberana.

Es seguro que el modelo que se ha presentado aquí no cubre por completo la filosofía de la historia de Kant, que está llena de reservas para no desembocar en una utopía que renuncie a todas las experiencias pasadas. Pero el impulso derivado de la moral de proyectar el futuro como tarea de todo deber moral, esto es, concebir la historia como una institución ejecutiva temporalizada de la moral, quedó impreso sin duda profundamente en el siglo venidero. El Kant crítico y vulgarizado fue ante todo más eficaz que el filósofo crítico.

Esto se mostró, por ejemplo, en Adam Weishaupt, conocido como jefe de los Iluminados en Baviera.[14] Weishaupt da un paso adelante

11. Immanuel Kant: «Der Streit der Fakultäten» (véase nota 10), segundo apartado, 2, pág. 351.

12. Immanuel Kant: «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee», en *Werke,* bajo la dirección de W. Weischedel, vol. 6, Darmstadt, 1964, pág. 116.

13. Immanuel Kant: «Anthropologie in pragmatischer Absicht» (nota 9), pág. 93 (párr. 35).

14. Véase ahora Richard van Dülmen: *Der Geheimbund der Illuminaten,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975 (con la bibliografía anterior).

en el camino hacia la factibilidad de la historia, pues es el primero que intenta trasladar la facultad de previsión, la capacidad de hacer pronósticos lejanos, a las máximas políticas de acción que obtienen su legitimación de la historia en general. La profesión más importante que existe, dice, pero que aún no se ha impuesto, es la de filósofo e historiador, es decir, filósofo planificador de la historia.[15]

La simple conversión de la buena voluntad en acción no es todavía suficiente para justificar un futuro deseado y, menos aún, para alcanzarlo. Por eso Weishaupt produjo —y en esto se adelantó pero no se quedó solo— una filosofía de la historia voluntarista. Tiene la forma de un asegurarse doblemente. Pues en su planificación política para infiltrarse en el Estado y hacerlo innecesario, Weishaupt supuso que eso no sería sino la consumación de una historia que más tarde o más temprano se produciría espontáneamente. Al proclamar el futuro que hay que procurar como deber de la historia objetiva, el propósito propio alcanza una fuerza impulsora que es tanto mayor cuanto que ofrece a la vez la garantía de la propia inocencia. La historia futura cuyo resultado se prevé, sirve así de exoneración —la voluntad propia se hace ejecutora del acontecer transpersonal— y de legitimación, al procurar una buena conciencia para actuar. En rigor, una historia construida de ese modo se convierte en un refuerzo de la voluntad de procurar el futuro planificado más rápidamente de lo que se presentaría por sí solo.

Es obvio decir que tal historia sólo podía proyectarse después de que la «historia» se hubiera consolidado en un concepto de reflexión y de acción que hacía manejable el destino, con otras palabras, que parecía hacer pronosticables las consecuencias tardías de la acción propia.[16] La religación voluntarista de la historia con la propia planificación desconoce ese potencial de exceso y de sorpresa que distingue a toda historia. Weishaupt, como se sabe, fracasó por la reacción del príncipe elector bávaro. Su ingenuidad teórica contribuyó a ello y acabó con su planificación antes de que tuviese oportunidad de realizarse. Pero el tiempo posterior nos enseña que la ingenuidad teórica no protege del éxito.

La estructura argumentativa que hemos podido mostrar en Weis-

15. Adam Weishaupt: *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechtes*, Francfort y Leipzig, 1788, pág. 29.

16. Ibíd., págs. 15, 27, 61 sigs., 217. La historia del perfeccionamiento es sociohistóricamente la más clara y teóricamente la —relativamente— mejor obra de Weishaupt, escrita durante la emigración de Gotha. Respecto a las posiciones anteriores véase R. Koselleck: *Kritik und Krise*, Francfort, 1973, pág. 49 sigs.

haupt se ha mantenido formalmente, pese a los diagnósticos sociales, políticos o económicos que introdujeron en sus pronósticos los liberales, demócratas, socialistas o comunistas. Donde se supone la factibilidad de la historia, recibe doble firmeza tan pronto como el actuante se remite a una historia que, en cierto modo, le señala objetivamente su camino. Mediante este doble asegurarse, se oculta que incluso este tipo de proyecto ya no existe y que no puede existir más que como producto de una comprensión condicionada por la situación y el tiempo, por muy amplia que ésta sea. Por tanto, la factibilidad continuó siendo tan sólo un aspecto de la historia cuyo transcurso, como enseña toda experiencia, elude una y otra vez las intenciones de sus agentes. Por eso, no se generalizó el axioma de la factibilidad, sino que se aplicó específicamente a estratos del mundo estamental que iba disolviéndose.

Desde el punto de vista de la historia social, a la factibilidad de la historia se remiten algunos grupos activos que quieren imponer algo nuevo. Estar aliados con una historia que se desenvuelve por sí sola y a la que solamente se ayuda a ir adelante, sirve tanto de autojustificación como de amplificador ideológico, a fin de ganarse a los demás y arrastrarlos.

La historia, que en alemán sigue impregnada de un soplo de providencia divina, no se iba a dejar trasponer al ámbito de la factibilidad sin oponer resistencia. Perthes, como editor políticamente activo, vacilaba aún en 1822 a la hora de utilizar ese verbo: quería editar sus publicaciones históricas para los hombres prácticos, *para los hombres de negocios, pues son ellos y no los eruditos, los que intervienen en las circunstancias y, por así decirlo, hacen la historia.*[17] Sin embargo, poco después abogaba por una clase media consciente de sí misma que debía reclamar la participación en el poder y, orientada, debía renunciar a las enseñanzas del pasado, a la antigua *historia magistra vitae: Si cada partido tuviese que gobernar y ordenar las instituciones por turno, la historia hecha por ellos haría que todos los partidos fuesen más justos y más inteligentes. La historia hecha por otros, por mucho que se escriba y se estudie, rara vez proporciona equidad y sabiduría; eso lo enseña la experiencia.*[18] La expresión «hacer la historia» se impuso primeramente con reservas. Usada provocativamente, adquirió una función apelativa.

17. Clemens Th. Perthes: *Friedrich Perthes' Leben*, Gotha, 1872, 6.ª edic., vol. 3, pág. 23.
18. Ibíd., pág. 271 sig.

Incluso sin el reasegurarse de carácter histórico-filosófico, la expresión «hacer historia» había penetrado en el lenguaje cotidiano político y social y así lo empleó, por ejemplo, Gagern en 1848 en el parlamento de Francfort para determinar la gran tarea de éste. O, por citar a un demócrata del período previo a la revolución de marzo, Wilhelm Schulz, que —injustamente olvidado— fue uno de los periodistas más influyentes: *Precisamente ahora empiezan los pueblos a tener la sensación de alcanzar su significado. Por eso tienen aún poco sentido de su historia y no lo tendrán hasta que ellos mismos hagan historia, hasta que sean algo más que una materia muerta a partir de la cual algunas clases privilegiadas hacen (la historia).*[19] El uso lingüístico liberal-democrático que se ha indicado tuvo, pues, carácter apelativo, sirvió para formar la conciencia de las capas ascendentes y confirma en todas partes la certeza de un camino lineal de progreso.

Marx y Engels, como portavoces de las clases impulsoras, eran a la vez más cautos y más seguros de sí mismos. La frase de Engels del año 1878 que tantas veces se ha citado sobre el *salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad* no hace más que trasladar la fase de la disponibilidad soberana al futuro de la autoorganización socialista. Sólo entonces, *los poderes extraños y objetivos que dominaban hasta ahora la historia, se pondrán bajo el control de los propios hombres. Sólo a partir de entonces los hombres harán su propia historia con plena conciencia, sólo desde entonces producirán también los efectos deseados las causas sociales que ellos han puesto en movimiento de forma predominante y en medida creciente.*[20] Esto es, parafraseando a Kant: sólo entonces se realiza *a priori* la historia. O, dicho de forma posteológica: sólo entonces no hay diferencia entre la previsión, el plan y la ejecución: el hombre se hace «dios de la tierra».

Y con esto llego a la segunda parte: ¿Dónde hay que trazar los límites a la factibilidad de una historia correctamente concebida? Si tuviera razón Engels al decir que en el futuro la previsión, el plan y la ejecución coincidirán sin fisuras, sólo habría que agregar que efectivamente se habría alcanzado el fin de toda historia. Pues ésta

19. Wilhelm Schulz: *Die Bewegung der Production*, Zurich/Winterthur, 1843, pág. 155 sig.

20. Friedrich Engels: «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft», en *MEW* (= *Marx / Engels Werke*, bajo la dirección del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 39 vols. y 2 complementarios, Berlín, 1958-1971), vol. 20 (1962), pág. 264.

es mi segunda tesis, la historia se distingue porque en el transcurso del tiempo la previsión y los planes humanos siempren divergen de su ejecución. Con esto, arriesgo una afirmación estructural que se remonta más atrás del siglo XVIII. Pero puedo añadir una afirmación que sólo es resultado de la Ilustración: «La historia en y para sí» se desarrolla siempre anticipando la imperfección, por lo que tiene un futuro abierto. Sea como fuere, esto es lo que enseña la historia precedente y quien quiera afirmar lo contrario tiene la obligación de probarlo.

Sin embargo, intentaré justificar mi tesis y, por cierto, con ejemplos históricos que parecen afirmar la posición contraria, es decir, la factibilidad de la historia. Me remito a cuatro hombres de los que habitualmente no se duda de que han hecho algo parecido a historia: Marx, Bismarck, Hitler y Roosevelt.

1. Dondequiera que pudo, Marx intentó deshacer todo concepto sustancial de la historia, intentó desenmascararlo como *sujeto metafísico* en el uso del lenguaje de sus adversarios.[21] Y sus obras histórico-teóricas no se pueden reducir únicamente a esas determinaciones utópicas de fines que le han proporcionado eco mundial. Sus análisis históricos se nutren, más bien, de la determinación fundamental de la diferencia entre el hacer humano y lo que efectivamente sucede a largo plazo. En esa diferencia se basa su análisis del capital y también su crítica de la ideología, como por ejemplo a aquellos «ideólogos» de los que se burla como *fabricantes de la historia.*[22] En consecuencia, cuando Marx apareció como historiador contemporáneo, tras su fracaso de 1848, definió a la perfección los límites de la factibilidad: *los hombres hacen su propia historia, pero no espontáneamente, en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en circunstancias inmediatamente halladas, dadas y transmitidas.*[23] Marx empleó su claridad de ideas para deducir de aquello modos prácticos de comportamiento. Teóricamente tenía a la vista, más bien, la factibilidad de la política y no sus condiciones socioeconómicas. Cabe sospechar que la acción práctico-política de Marx se funda en esas formulaciones, en consideraciones históricas que son apropia-

21. Marx / Engels: «Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik», en *MEW*, vol. 2 (1957), pág. 83 sig.
22. Marx / Engels: *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, pág. 47.
23. Karl Marx: «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte», en *MEW*, vol. 8, pág. 115.

das para alejar cada vez a mayor distancia el horizonte utópico de las expectativas.[24] El camino que pasa por Bebel, Lenin, Stalin hasta Tito o hasta Mao, puede justificarlo.

2. Bismarck. Nadie querrá negar que Bismarck fue único como individuo; sin su arte diplomático el pequeño Imperio Alemán nunca hubiera surgido como en efecto surgió. Por eso pesan aun hoy sobre él consecuencias indiscutibles, incluso por parte de aquellos que niegan o excluyen teóricamente el papel de hombres que hacen historia. Desde luego, con esta exclusión concuerdan con la opinión del propio Bismarck. Bismarck siempre se guardó de hacer historia. *Una intervención, arbitraria y determinada sólo por razones subjetivas, en el desarrollo de la historia ha tenido siempre como consecuencia que se cosechen frutos verdes* —así escribió en 1869 en una comunicación al embajador prusiano von Werthern en Munich—. *Podemos adelantar los relojes, pero por eso no va el tiempo más deprisa.*[25] Por supuesto que Bismarck también usó su frase contra la factibilidad de la historia para hacer política; quería tranquilizar a los bávaros respecto a los deseos de expansión prusianos para poder impulsar más eficazmente su propia política de unificación. Por eso Bismarck repitió la frase poco después ante el Reichstag de la Alemania del norte a fin de frenar un cambio de constitución precipitado. *Mi influencia sobre los acontecimientos que me han sostenido se ha exagerado mucho y, aun así, nadie me creerá capaz de hacer historia.*[26] Pero Bismarck no opinaba así sólo por táctica. Ya en su ancianidad lo confirmó: *No se puede en absoluto hacer la historia, pero de ella se puede aprender cómo se ha de dirigir la vida política de un gran pueblo de acuerdo con su desarrollo y su determinación histórica.*[27]

La renuncia a la planificabilidad de los decursos históricos muestra inmediatamente la determinación de la diferencia que obliga a

24. Véase la obra que aún se cita actualmente en el mundo soviético de G.W. Plejanov: *Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte*, Berlín, 1946; además la interpretación de Jürgen Kuczynski: «Der Mensch, der Geschichte macht», en *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 5 (1957), págs. 1-17.

25. Bismarck: *Werke in Auswahl*, vol. 4, edit. por E. Scheler, Darmstadt, 1968, pág. 309 (edición de Friedrichsruh 6b, n.1327), publicación de 26-II-1869.

26. Ibíd., pág. 330 (edición de Friedrichsruh 11, pág. 37 sigs.), discurso de 16-IV-1869.

27. Discurso a una delegación de la Universidad de Jena el 20-VII-1892, en *Bismarck und der Staat. Ausgewählte Dokumente*, bajo la dirección de H. Rothfels, 2.ª edic., Stuttgart, s.a., pág. 86 (1.ª edic. Munich 1925) (Edición de Friedrichsruh 13, pág. 468 sigs.).

distinguir entre la acción política y las presuntas tendencias a largo plazo. Se implican mutuamente, pero no se funden.

Aunque Marx y Bismarck actuaban de forma tan opuesta en sus objetivos políticos y aunque sonaban tan diferentes sus diagnósticos o expectativas, se aproximan sorprendentemente en el plano de sus afirmaciones histórico-teóricas sobre los límites de la factibilidad.

3. Hitler y sus seguidores se deleitaban con el empleo de la palabra «historia», evocándola unas veces como destino y manejándola otras como factible. Pero la inconsistencia de la combinación de estas frases descubre su contenido ideológico nada más preguntarlo. Así escribió Hitler en su segundo libro en 1928: *Los valores eternos de un pueblo sólo se convierten bajo el martillo forjador de la historia universal en ese acero y ese hierro con el que se hace luego la historia.*[28] Y una frase de la lucha electoral en Lippen, antes del 30 de enero de 1933, indica que incluso las obsesiones futuristas conservan su sentido secreto de pronóstico: *Al fin y al cabo, es indiferente qué porcentaje de alemanes hacen historia. Lo esencial es que seamos nosotros los últimos que hagamos historia en Alemania.*[29] No se podía formular con mayor claridad un ultimátum para ellos mismos, bajo cuya coacción Hitler hacía su política, creyendo que así hacía historia. Y, efectivamente, hizo historia —pero de forma diferente a la que pensaba.

No es preciso recordar que cuando con más urgencia se veía precisado a tener que hacer historia, tanto más se equivocaba en la valoración de sus adversarios y del tiempo que le quedaba. Los plazos a los que se atenía Hitler para cumplir los convenios que había concertado o las promesas que había dado se hicieron cada vez más cortos durante su dominio y las determinaciones temporales de objetivos quedaban cada vez más lejos de ser alcanzadas. Hacía su política bajo presiones de aceleración que estaban en razón inversa a los grandes períodos de tiempo y a la eternidad en nombre de la cual pretendía actuar. Hitler consideraba mayor su voluntad que las circunstancias: tenía una relación solipsista con el tiempo histórico. Pero, finalmente, a cada historia le corresponden al menos dos tiempos y es característico de la cualidad del tiempo histórico producir factores que eluden la disponibilidad. Bismarck, que sabía esto, tuvo éxito; Hitler, que no quiso reconocerlo, no lo tuvo.

28. *Segundo libro de Hitler*, bajo la dirección de Gerhard L. Weinberg, Stuttgart, 1961, pág. 138.

29. Hitler: *Reden und Proklamationen 1932-1945*, edit. por M. Domarus, Munich, 1965, vol. 1/1, pág. 176, discurso del 4-I-1933.

4. Roosevelt. El gran rival de Hitler escribió el 11 de abril de 1945 el último mensaje al pueblo americano. En él determinó *el único límite para nuestras realizaciones del día de mañana: son las dudas que tenemos hoy.* Y la *obra* que anhelaba para el día siguiente se llamaba *paz, más que nada el final de esta guerra —el final de todos los inicios de la guerra, sí, el final por todos los tiempos—.*[30] Roosevelt no llegó a leer este mensaje. Murió al día siguiente. Pero ha tenido razón con su mensaje, sólo que en sentido contrario a como esperaba. El final de todos los inicios de guerras es una primera fórmula para la Guerra Fría. Ni se terminó la última guerra mediante un tratado de paz, ni hay desde entonces comienzos de guerra. Las guerras que desde entonces cubren nuestro planeta de miseria, terror y espanto ya no son guerras, sino más bien intervenciones, acciones de castigo, pero ante todo guerras civiles —cuyo comienzo parece estar bajo el mandamiento previo de evitar una guerra atómica y cuyo final, por eso mismo, no es previsible.

Pudiera ser que las dudas que Roosevelt intentaba disipar respecto a la obra del día siguiente fuesen un presentimiento de que en la historia las cosas suceden de manera distinta a como se planificaron. Pero también pudiera ser que el simple cálculo elevado de las propias esperanzas obstaculizase y obstaculice su realización. En eso, probablemente, no pensó Roosevelt. *Non ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt.*[31] No es que se tema la paz, sino que cada uno busca la suya. También para que haya paz hacen falta dos, por lo menos.

Así llego al final. Deberíamos guardarnos de desechar totalmente la expresión moderna de la factibilidad de la historia. Los hombres son responsables de sus historias en las que se han enredado, tanto si son culpables de las consecuencias de sus acciones como si no lo son. Los hombres deben responder de la inconmensurabilidad

30. *Roosevelt spricht. Die Kriegsreden des Präsidenten.* Estocolmo, 1945, pág. 370 sigs. Mensaje para el 13-IV-1945, redactado el 11-IV-1945.

31. Agustín: *De civitate Dei*, 19, 12. Véase ahora Ferdinand Fellmann: *Das Vico-Axiom. Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg / Munich, 1976. A pesar de que el título induce a error desde un punto de vista histórico-conceptual, es un análisis filosófico-histórico muy interesante sistemáticamente para nuestro tema. Esto es igualmente válido para Rainer Specht: *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie— und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972. Véanse además las aportaciones bajo el título «Geschichte, Geschichtsphilosophie und ihr Subjekt» y las propuestas correspondientes en el volumen colectivo *Geschichte — Ereignis und Erzählung*, bajo la dirección de R. Koselleck y W. D. Stempel, Munich, 1973 (Poetik und Hermeneutik V).

entre intención y resultado, siendo esto lo que le confiere un sentido enigmáticamente verdadero a la expresión hacer la historia.

El ocaso del *Empire* británico, que nuestro primer testigo deducía como inevitable basándose en el transcurso de todas las historias hasta entonces, ha llegado a ser, entretanto, un hecho. ¿Quién se atrevería a atribuir este largo proceso, acelerado por la victoria de Inglaterra sobre Alemania en 1945, a los hechos y actuaciones de hombres individuales? Lo que sucede mediante los hombres no lo hace ni con mucho el hombre individual. En Irlanda, un resto tardío de la anterior expansión, se encuentran los ingleses ante un desplome de su pasado que no parecen ser capaces de quitarse de encima por mucho que se esfuercen. Se hacen responsables de situaciones que hoy no realizarían —aunque pudieran—. Las consecuencias de la explotación económica, el avasallamiento político y la represión religiosa no se pueden cortar a voluntad.

Muchas generaciones han colaborado, actuando o sufriendo, en este ascenso del más grande imperio universal hasta la fecha; sólo pocos han podido intentar evitar la decadencia de la *Pax Britannica* en nuestro mundo. Las condiciones técnicas y económicas han cambiado de tal modo que hoy ya no es posible dirigir desde una pequeña isla los destinos de continentes, ni siquiera influir eficazmente en ellos. A este cambio de la situación global han contribuido los británicos, de forma orientadora con su política y su moral política y, en virtud de sus trabajos, en la ciencia y en la técnica, pero la historia que ha resultado de ello y cuyos testigos somos nosotros hoy, esa historia no la han «hecho». Ha sucedido —a través de todas las intenciones y hechos y, desde luego, no sin sus propósitos y acciones.

En la historia sucede siempre más o menos de lo que está contenido en los datos previos. Sobre este más o este menos se encuentran los hombres, lo quieran o no. Pero los datos previos no se modifican en absoluto por eso, y cuando se modifican, lo hacen tan lentamente y a tan largo plazo que se escapan de la disposición directa, de la factibilidad.

XII

TERROR Y SUEÑO

Notas metodológicas para las experiencias del tiempo en el Tercer Reich

I. *Res factae y res fictae*

Si fingat, peccat in historiam; si non fingat, peccat in poesin. Quien inventa peca contra la historiografía; el que no lo hace, peca contra la poesía. Con esta frase resumió Alsted en el siglo XVIII, en una sencilla oposición, la historia de un tópico de 2.000 años de antigüedad.[1] La *Historie* debía atenerse a acciones y acontecimientos, a las *res gestae,* mientras que la poesía vivía de la ficción. Los criterios de diferenciación entre historia y poesía sobre la manera de representar —formulados exageradamente— deberían tratar el ser o el parecer. Por supuesto que los enredados caminos de la determinación retórica de la relación entre *Historie* y poesía no se pueden reducir a esa pareja de palabras tan fácil. Incluso el concepto común de «res» seguía siendo ambiguo. Pues la realidad de los acontecimientos y hechos no puede ser la misma que la realidad de las acciones fingidas.[2] Y la apariencia puede abarcar desde el engaño, pasando por la verosimilitud, hasta el reflejo de la verdad.[3] Hasta el siglo XVII, y a modo de modelo, se pueden derivar de estas posiciones extremas dos campos que adjudican, bien a la poesía o bien a la *Historie,* el rango superior —sin menoscabo de numerosas zonas intermedias.

1. Alsted: *Scientiarium omnium encyclopaedia,* 4 vols., Lión, 1649, 3.ª edic., vol. 2, tabla de la pág. 619.

2. Véase Arno Seifert: «Historia im Mittealter», en *Archiv für Begriffsgeschichte,* vol. 21, n. 2, Bonn, 1977, págs. 226-284, especialmente 228 y sigs. Y del mismo autor, «Cognitio Historica. Die Geschichte ald Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie», en *Hist. Forsch.,* vol. 11, Berlín, 1976; Klaus Heitmann: «Das Verhälniss von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie», en *Archiv für Kulturgeschichte,* vol. 52, n. 2, 1970, págs. 244-279.

3. Hans Blumenberg: *Paradigmen einer Metaphorologie,* Bonn, 1960, pág. 88 sigs.

Así, unos asignaron al contenido de verdad de la *Historie* una categoría superior que al de la poesía, pues quien se ocupa de las *res gestae*, de las *res factae*, debe mostrar la realidad desnuda, mientras que las *res fictae* inducen a la mentira. Principalmente fueron los historiadores los que se sirvieron de estos argumentos que favorecían su propia posición.

La posición contraria se remitía a Aristóteles, que devaluó la *Historie* frente a la poesía. La poesía apuntaba a lo posible y general, se acercaba a la filosofía, en tanto que la *Historie* sólo se dirigía al transcurso del tiempo, en el que sucedían muchas cosas como por casualidad.[4] De este modo Lessing, el aristotélico de la Ilustración, pudo decir: al contrario que el historiador que tenía que tratar de hechos frecuentemente dudosos e incluso inverosímiles, *el poeta ... es señor de la historia; y puede aproximar los acontecimientos tanto como quiera.*[5] El poeta adquiere su credibilidad por su verosimilitud interior, en virtud de la cual enlazaba con los hechos los acontecimientos que él representa o produce.

Ahora bien, fue precisamente a este postulado aristotélico al que se vieron expuestos también los historiadores desde la Ilustración. Correponde al cambio de experiencia del siglo XVIII, en el que la historia se llevó hasta su nuevo concepto reflexivo, el que las separaciones entre los dos campos (el de los historiadores y el de los poetas) se hicieran osmóticamente permeables. Al poeta, ante todo al novelista, se le exigía que hiciese hablar a la realidad histórica misma si quería convencer y causar impresión. Y a la inversa, al historiador se le reclamaba que hiciese verídica la posibilidad de su historia mediante teorías, hipótesis y fundamentos. Como el poeta, debía conseguir para su historia la unidad que exige su sentido.

Sólo se mencionará marginalmente que en este desplazamiento de los límites, también se hizo recíproca la herencia teológica de una providencia creadora de sentido. Bien es verdad que la credibilidad de los textos bíblicos fue sometida a la crítica mundana, pero la antigua doctrina del sentido múltiple de la escritura marcó también a la Ilustración. Sin la capacidad de poder leer en varios estratos los sucesos y textos del pasado, esto es, sacarlos de su contexto primitivo y reunirlos progresivamente, no habrá sido posible una interpretación progresiva de la confusa realidad histórica.

4. Aristóteles: *De art. poet.*, 1451 b, 1459, a.

5. Lessing: «Briefe, die neueste Literatur betreffend», n. 63, *Sämtl. Schr.*, Stuttgart-Leipzig-Berlín, 1892, vol. 8, pág. 198.

Con esto se suavizó la oposición retórica entre la poesía que inventa y la *Historie* que informa. Tan pronto como el historiador se vio precisado a construir su historia fundamentándola artística, moral y racionalmente, se remitió también a los medios de la ficción. Pero con esto se hizo tanto más urgente la pregunta de cómo se podría reconocer científicamente la realidad histórica a la que había de referirse. La pregunta retórica por el arte de la representación fue sobrepasada en el siglo XVIII por la teoría del conocimiento. Entonces resultó también que con este cambio de visión de los supuestos de la teoría del conocimiento, la antigua pareja de opuestos de las *res factae* y las *res fictae* llegó a una vía de escape común.

Chladenius tuvo el mérito de mostrar que la realidad, una vez pasada, nunca podría volver a ser capturada por ninguna representación. Únicamente podría ser reconstruida en exposiciones abreviadas y este conocimiento de la realidad histórica fue el que obligó al historiador a hacerse más consciente de los medios de la ficción —de las *imágenes rejuvenecidas* en el lenguaje de Chladenius— cuando quería reproducir historias con sentido. No sólo desde la técnica de la representación, sino también desde la teoría del conocimiento, se le exige al historiador que ofrezca no una realidad pasada, sino la ficción de su facticidad.[6] Pero apenas el historiador había tomado en serio la ficción de lo fáctico cuando cayó bajo la presión, aún mayor, de la prueba. Tuvo que ejercitar más la crítica de las fuentes si no quería verse limitado a contar sucesos antiguos y añadir novedades.

Así, la Ilustración consecuente llegó al postulado de que la historia sólo podía conocerse en su complejidad si el historiador se dejaba guiar por una teoría. En expresión de la escuela de Gotinga, el historiador debía transferir la historia desde el agregado al sistema, con el objeto de poder ordenar, interrogar y hacer hablar a las fuentes. Desde luego, aun después de este avance productivo de la conciencia histórica, quedaba un resto no sometido para resaltar el *status* de una representación histórica del de la pura ficción. Pues no se puede negar la diferencia que tiene que existir entre los relatos que informan de lo que ha sucedido efectivamente y los que relatan o los que renuncian a toda señal de realidad. La dificultad de distinguir consiste sólo en que el *status* lingüístico de un relato histórico o de una representación no da a conocer terminantemente si se debe tratar de un informe de la realidad o de una mera ficción.

6. Véase pág. 181 y sigs.

Un poeta se puede meter en los ropajes de un historiador de tal modo que su texto no permita ninguna determinación de los límites, que más bien intenta eludir. Puede servirse de fuentes auténticas o ficticias, y, en el resultado, la verosimilitud interior a la que puede remitirse con Aristóteles puede dar mejor información sobre situaciones problemáticas o conflictos históricos que la que sería capaz de dar ningún historiador.

Por el contrario, el historiador moderno —como Ranke— tiene que ascender desde los enunciados específicos a los generales o —como hoy— describir estructuras y tendencias sin que los propios sucesos y acontecimientos individuales, las *res factae,* puedan tomar la palabra. Los discursos fingidos de Tucídides, que no reproducen alocuciones pronunciadas realmente, sino que descubren una verdad inmanente a los sucesos, tienen su correspondencia sistemática en aquellas consideraciones de los historiadores modernos que reflexionan *ex post* sobre condiciones y transcursos, sobre ideas y épocas, sobre crisis y catástrofes. Sus tipos de interpretación o los modelos derivados de lo que se ha llamado realidad tienen el *status* de *res fictae* en el lenguaje de la pre-Ilustración. No obstante, sirven para el conocimiento de la realidad histórica.

La Ilustración, pues, ha hecho salir las *res factae* y las *res fictae* de su pura relación de oposición. Con este proceso se efectúa la llamada estetización que más tarde tiñó al historismo. Pero es algo más que la estetización y la creciente claridad teórica lo que desde entonces estructuró la *Historie.* Tras la nueva coordinación entre *res fictae* y *res factae* está, sobre todo, la experiencia moderna de un tiempo genuinamente histórico que obligó a que se mezclaran la ficción y la facticidad.

En una misma ciudad un suceso importante se oirá contar de manera distinta por la noche y por la mañana.[7] En su acostumbrada manera casual, Goethe había fijado una observación certera que revela mucho más que el viejo saber de los hombres que suelen hablar de lo mismo de formas diferentes y contradictorias. Es el tiempo histórico el que Goethe apostrofó aquí y cuya fuerza perspectivista ha sido pensada por la teoría del conocimiento de la Ilustración histórica. En la medida en que el auténtico testigo ocular de un suceso era desplazado de su papel privilegiado en relación al suceso, el tiempo no intuido adquiría una función creadora de conocimiento que

7. Goethe: «Schreiben an Ludwig I. von Bayern vom 17. Dez. 1829», cit. por Momme Mommsen: *Goethe,* dtv-Gesamtausgabe, Munich, 1962, vol. 24, pág. 316.

abarcaba toda la historia. Los testigos podían ser interrogados con un intervalo de tiempo creciente, lo que modificó el *status* de una historia. Lo que sucede realmente está sobrepasado ya siempre y lo que se informa de ello no acierta nunca con lo que verdaderamente ha sucedido. Una historia se consume en su efecto. Pero, a la vez, es algo más que el efecto respectivo que ejerce en determinadas situaciones. Pues los efectos cambian sin que la historia, una vez pasada, deje de ayudar a fundarlos. Toda interpretación retrospectiva se alimenta del ser pasado de un suceso, que es expresado de nuevo en el hoy correspondiente. Una historia entra a formar parte del transcurso estratificado del tiempo, transmitiéndose consciente o inconscientemente y articulándose de nuevo una y otra vez.

Por eso Goethe infería de su observación que su autobiografía, *una especie de ficción*, era «poesía» en la que únicamente se volvía a encontrar la verdad de su vida. No se remitió a la ficción porque quisiera dejar paso al invento o al engaño en su informe: era el aspecto temporal, que religaba la facticidad pasada a la ficción de su elaboración. Y a causa de esta necesidad de intervalo temporal (inalcanzable desde la teoría del conocimiento) para crear un nuevo pasado, y no por un coqueteo romántico con la poesía, han podido remitirse continuamente los historiadores posteriores a la proximidad existente entre la historiografía y la poesía.

El intervalo temporal reflexionado obliga al historiador a fingir la realidad histórica y, por cierto, no según la forma de hablar del «fue». Más bien está fundamentalmente obligado a servirse de los medios lingüísticos de una ficción para apoderarse de una realidad cuya autenticidad ha desaparecido.

Las indicaciones que se han hecho hasta ahora pueden ser suficientes para aclarar dos cosas: primero, que nuestra clásica pareja de opuestos, *res factae* y *res fictae,* aún desafía desde la teoría del conocimiento a los historiadores actuales estudiosos de las teorías y conscientes de las hipótesis; y segundo, que es especialmente el descubrimiento moderno de un tiempo específicamente histórico lo que obliga desde entonces al historiador a la ficción perspectivista de lo fáctico, si quiere restituir el pasado ya desaparecido. Ninguna fuente evocada o citada es suficiente para superar el riesgo de una afirmación de la realidad histórica.[8]

A continuación vamos a considerar la relación de ficción y facticidad desde otro ángulo más estricto. En vez de preguntar por la re-

8. Veáse pág. 199.

presentación histórica y su reproducción de la realidad, se ha de englobar metódicamente un campo empírico en el que las *res factae* y las *res fictae* están entremezcladas de manera extraordinariamente tensa. Me refiero al ámbito de los sueños que acompañan al hombre que actúa y que sufre diariamente, y aún más durante la noche.

Los sueños, aunque no se puedan producir, pertenecen sin embargo al ámbito de las ficciones humanas, al no ofrecer en tanto que sueños una representación real de la existencia. Pero esto no les impide pertenecer a la realidad de la vida, por lo que desde Heródoto hasta principios de la Era Moderna se les ha considerado dignos de ser relatados. Además de eso, desde tiempos antiguos se ha desprendido de ellos o se les ha creído capaces de una fuerza adivinatoria, o sea, de una relación especial con el futuro. A continuación se va a hacer abstracción de esa historia de los sueños que aún no se ha escrito.[9] Antes bien, se van a introducir los sueños como fuentes que atestiguan una realidad pasada de un modo como quizá ninguna otra fuente lo puede hacer. Ciertamente, los sueños se hallan en el extremo más alejado de una escala imaginable de racionabilidad histórica. Pero en rigor, los sueños testimonian una inevitable facticidad de lo ficticio, por lo que un historiador no debería renunciar a ocuparse de ellos. Con el fin de mostrarlo, comencemos con dos historias de sueños.

II. *Sueños de terror - sueños en el terror*

Ambas historias son cortas. La primera proviene de un médico en el año 1934. «Después de la consulta, hacia las nueve de la noche me quiero echar tranquilamente en el sofá con un libro sobre Mathias Grünewald, cuando de pronto mi habitación, toda mi vivienda, se queda sin paredes. Aterrado miro a mi alrededor: todas las viviendas hasta donde me alcanza la vista están sin paredes. Oigo rugir un altavoz: "Por decreto, se suprimen las paredes desde el 17 de este mes"».

La otra historia procede igualmente de los años treinta y, por cierto, de un abogado judío: «Hay dos bancos en el Tiergarten,* uno de color verde normal, otro amarillo (entonces, los judíos sólo se podían sentar en bancos pintados de amarillo) y entre los dos, una papele-

9. Heródoto: *Hist.* VII, c. 16 sigs.; Cicerón: *De divinatione;* por último, Peter Burke: «L'Histoire sociales des rêves», en *Annales* 28 (1973), págs. 329-342.

* Nombre de un parque de la ciudad de Berlín. [T.]

ra. Me siento en la papelera y me cuelgo un cartel al cuello, como lo llevan a veces los mendigos ciegos, pero también como se lo cuelgan por orden de las autoridades los "violadores de la raza": "Si es necesario, le dejo el sitio al papel"».

Las dos historias proceden de una colección de sueños de la época del Tercer Reich que ha editado Charlotte Beradt.[10] Los sueños son anónimos pero auténticos. Ambos relatan historias, contienen una acción con principio y fin, una acción que por supuesto no ha tenido lugar como se cuenta. Son sueños acerca del terror, o, dicho más mordazmente, sueños del terror mismo. El terror no sólo se sueña, sino que los sueños mismos son parte integrante de él. Ambas historias reproducen una experiencia que caló hondo, contienen una verdad interior que no sólo fue cumplida por la realidad posterior del Tercer Reich, sino superada infinitamente. Hasta aquí, estas historias soñadas no tienen sólo carácter testimonial respecto al terror y sus víctimas, sino que entonces tenían —podemos decirlo hoy— contenido de pronóstico.[11]

Si recordamos nuestra pregunta inicial alternativa sobre la ficción o la realidad histórica, ambos relatos pertenecen igualmente al ámbito de los textos de ficción. Y así se pueden leer. Por la densidad y la concisión de su exposición, estos sueños se aproximan a los relatos de Kleist, Hebel o, más aún, a los de Kafka. Nadie podrá negarles calidad poética. Se parecen a la poesía que —en palabras de Aristóteles— no informa de lo que ha sucedido, sino más bien de lo que pudiera suceder. Los dos sueños contienen una verosimilitud de mayor alcance, que parecía posible de cumplir empíricamente en el tiempo en que se soñaron. Anticipan lo empíricamente inverosímil que más tarde, en la catástrofe de la ruina, se convirtió en acontecimiento.

Charlotte Beradt coleccionó los sueños de unas 300 personas y los salvó en la emigración. En ellos se quebrantan modos de experiencia con una fuerza estremecedora. Ocasionalmente se refiere a la situación social de los que sueñan; con frecuencia se puede averiguar por algunas señales de realidad. Se hacen patentes modos de comportamiento tradicionales que, confrontados con el terror, han trasladado al sueño respuestas angustiosas. La ficción apunta toda-

10. Charlotte Beradt: *Das Dritte Reich des Traumes*, Munich, 1966, págs. 25, 138.

11. Otros sueños anticipaban situaciones venideras que en el momento del sueño no se habían dado así; véase Charlotte Beradt (nota 10), págs. 29, 42, 45, 49, 61, 66, 72, 83, 85, 87, 90, 139.

vía a lo fáctico. Así, la perspectiva del sueño, claramente reconocible, abre las tres dimensiones temporales. Las dimensiones de los contemporáneos que vivían entonces: el origen en Guillermo y la disposición de Weimar, el *shock* del presente y la torturante perspectiva de un futuro amenazador son captados simultáneamente por las imágenes de los sueños. La adaptación furtiva al nuevo régimen, la sumisión por mala conciencia, la espiral del miedo, la paralización de la resistencia, la conjunción entre verdugo y víctima —todo ello emerge, a menudo de manera inmediatamente realista, en los sueños con un ligero extrañamiento de las imágenes—. El resultado es abrumador.

Sin duda, son sueños de perseguidos, pero también de aquellos que se adaptaron o que querían adaptarse pero no podían. No conocemos los sueños de los partidarios de los vencedores —también éstos soñaron, pero apenas nadie sabe cómo coincide su contenido con el de aquellos que fueron aplastados contra la pared por los vencedores provisionales.

Para el historiador que se ocupa de la historia del Tercer Reich, la documentación de los sueños representa una fuente de primera categoría. Abre visiones a las que no llegan ni los diarios personales. Los sueños relatados tienen carácter ejemplar para todos los aspectos de la vida cotidiana en los que penetran las olas del terror. Son testigos del terror, al principio abierto, después latente, anticipando su poderoso ascenso.

Ahora bien, ya sea por cautela impuesta metódicamente, ya sea por el motivo plausible de su escasa accesibilidad, los sueños no están previstos en el canon de fuentes de la ciencia histórica. Pero nadie puede impedir que un historiador eleve al rango de fuente cualquier testimonio, interrogándolo metódicamente. Así, de las historias primero soñadas y luego relatadas, se pueden sacar conclusiones sobre la realidad histórica del terror después de 1933. Como ya se ha dicho, los sueños han usado de ese modo el *status* de textos de ficción, al igual que las poesías, permitiendo mirar a la realidad que hay que reconstruir del Tercer Reich que se está deshaciendo. Toda unidad textual de ficción más o menos mediatizada, puede ser introducida básicamente como testigo de la facticidad. Pero nuestro problema se puede precisar aún más.

Los sueños descritos al principio son algo más que un simple testimonio ficticio del terror y acerca del terror. Aunque sólo se puedan concebir como textos para ser contados, son también historias prelingüísticas, que han sucedido dentro de y con las personas afec-

tadas. Son fenómenos físicamente manifiestos del terror, sin que los testigos hayan tenido que ser víctimas de violencia física. En otras palabras, precisamente como ficción han sido elemento de la realidad histórica. Los sueños no sólo remiten a las condiciones que los han hecho posibles —como ficción—. Como fenómeno, los sueños son modos de ejecución del terror mismo.

Así los sueños descubren, más allá de su *status* de fuentes escritas, una dimensión antropológica sin la que no se podrían comprender el terror y su eficacia. No son sólo sueños de terror, sino primeramente y ante todo sueños en el terror que persigue al hombre hasta cuando duerme.

Si se presupone la génesis biográfica, los dos sueños del médico y del abogado judío se podrían interpretar sin duda individualmente mediante análisis. Pero en nuestro caso e independientemente de eso, es posible una interpretación política. Pues es sorprendente que en las historias de sueños relatadas por Charlotte Beradt, casi coincidan los contenidos latente y manifiesto del sueño. El significado político de los sueños, aun cuando tras ellos se oculten destinos particulares condicionados socialmente, sigue siendo inmediatamente inteligible. Siguiendo la metáfora psicoanalítica, las experiencias y amenazas políticas han rebasado al portero y han inundado libremente el llamado subconsciente. Aquí han hecho surgir historias gráficas cuyo carácter político tenía que ser inmediatamente evidente a la conciencia.

La supresión de las paredes por decreto hace que el ámbito privado quede desprovisto de toda protección. El altavoz no le deja al soñador ninguna duda: su casa es forzada en favor de un control que todos pueden ejercer sobre todos en nombre de la comunidad popular. La angustiosa presión del abogado judío para dejarle sitio al papel, incluso voluntariamente, no necesita traducción explicativa alguna para el que haya vivido esta historia. En una parálisis espontánea, lo inverosímil se convierte en suceso. El perseguido se rinde a un absurdo tan existencial como trivial, aun antes de que ese absurdo se haya cumplido en él. Evidentemente, hay una razón del cuerpo que abarca más de lo que el miedo le permite actuar al soñador cuando está despierto. Por supuesto, esto no tenía que ser así. Georges Grosz tuvo un sueño similar que le obligó, si hemos de creer en sus memorias, a emigrar a tiempo a América.[12]

12. Georges Grosz: *Ein kleines Ja und ein grosses Nein*, Hamburgo, 1946, págs. 212-218.

Ahora bien, como todos los acontecimientos que le sobrevienen a alguien y como todos los sucesos, los sueños son ante todo únicos y referidos a personas individuales. Pero hay grupos de sueños que tienen su historia supraindividual. En el gran número de sueños transmitidos por Charlotte Beradt, se pone de manifiesto un mundo de experiencias diversificado en estratos específicos procedente de la unidad generacional superviviente. Su característica común es una proximidad a la realidad registrada lúcidamente y amenazadora, en la que se entremezclaban en la vida cotidiana la disposición de la procedencia y una capacidad soñada de reacción para producir una capacidad de pronóstico. Por angustioso que fuera el contenido de los sueños, quedaba aún intacta la capacidad de percepción de los que soñaban. Las dimensiones temporales del mundo de la experiencia estaban aún tan ordenadas que descubrieron un espacio imaginable de acción.[13]

Esto cambia completamente si dirigimos la mirada a los relatos de sueños que nos han sido transmitidos desde los campos de concentración, donde terminaron no pocos de los que hemos hablado hasta ahora.

Estamos en situación de continuar, tras los sueños coleccionados por Charlotte Beradt, con las representaciones de sueños de Jean Cayrol que proceden del campo de concentración mismo.[14] Las ensoñaciones han cambiado decididamente si se las compara con las que se presentaron en la zona de libertad exterior al campo de concentración. Y los informes de Cayrol han sido confirmados por otros testigos, como por ejemplo Bruno Bettelheim, Viktor E. Frankl o Margarete Buber-Neumann, que han contado sueños del campo de concentración.[15] Los sueños de los campos de concentración nos descubren un ámbito en el que el entendimiento humano parece fracasar, en el que su lenguaje enmudece. Los sueños de los campos de concentración se distinguen por una pérdida rápida de realidad, mien-

13. Véase Viktor von Weizsäcker: *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Stuttgart, 1950, 4.ª edic.

14. Jean Cayrol: *Lazarus unter uns* (Lazare parmi nous), Stuttgart, 1959.

15. Bruno Bettelheim: *Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft* (The informed Heart, Autonomy in a Mass Age, 1960), Munich, 1965, 2.ª edic.; Viktor E. Frankl: *... trotzdem Ja zum Leben sagen, Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, Munich, 1977; Margarete Buber-Neumann: *Milena, Kafkas Freundin*, Munich-Viena, 1977, págs. 286, 289 sig. En la pág. 278 está el sueño de una vigilante del campo de concentración de Ravensbrück con contenido claramente político, anticipando la victoria de los aliados.

tras las sugestiones crecen proporcionalmente. Así nos empujan a un ámbito en el que evidentemente la situación de las fuentes escritas y orales se hace insuficiente para aprender a comprender lo que pasaba. Nos remiten a la metáfora de los sueños para aprender a ver lo que realmente sucedió.

Los procesos políticos y sociales se hacen inteligibles mediante los textos que remiten inmediatamente a las acciones de las que se componen esos procesos. También los dirigentes de las SS, en su correspondencia oficial, en sus discursos y memorias, se servían de un lenguaje que permitía un examen racional o un desenmascaramiento crítico-ideológico por el sentido del texto. Aquí se pueden interpretar metódicamente los hechos y su articulación lingüística. Pero lo que sucedió en el campo de concentración apenas se puede explicar mediante el lenguaje escrito, apenas se puede concebir por el lenguaje descriptivo o formulado posteriormente. El enmudecimiento es el signo distintivo del Estado totalitario. Charlotte Beradt nos ha transmitido el sueño que tuvo una limpiadora en 1933 en el que se señala el enmudecimiento como vehículo de supervivencia: «Soñé que en el sueño hablaba en ruso por precaución (no sé ruso y no hablo en sueños) *para no entenderme a mí misma* en caso de decir algo sobre el Estado, porque eso está prohibido y debe ser denunciado».[16] Se nos ha transmitido un ejemplo chocante del *Führer*. Hitler distinguió en una ocasión tres grados de mantenimiento del secreto: lo que sólo confiaba al círculo más estrecho, lo que guardaba sólo para él mismo y lo que ni él mismo se atrevía a pensar hasta el final.[17] Esta última zona nos lleva al ámbito de lo inarticulable que Cayrol, como antiguo prisionero, intenta descifrar a través del mundo de imágenes de los sueños. Sus análisis coinciden completamente con los de otros informes de sueños en campos de concentración, aun cuando sus autores sean muy diferentes en cuanto a carácter, actitud ante la vida y visión del mundo.

A diferencia de los sueños de los primeros tiempos del Tercer Reich, que se distinguieron por una clara percepción política, los sueños de los presos del campo de concentración pierden toda referencia directa a la realidad. En 1933 y los años siguientes, los sueños se nutrían de una proximidad a la realidad que posibilitaba a los que los soñaban renovar el terror biográficamente. Como ya se ha dicho,

16. Charlotte Beradt: (nota 10), pág. 56.
17. Comunicación oral de Percy Ernst Schramm, que contó la frase de un oficial que estuvo sentado en Nurenberg en el banquillo de los testigos.

las imágenes se movían entre el origen y la posibilidad futura, en un sentido empíricamente consistente. Obviamente, los testigos aún disponían de libertad de movimientos, lo que les permitía tener percepciones cargadas de pronósticos. Después del ingreso en el campo de concentración esto cambió radicalmente. El terror diabólico del sistema de vigilancia paralizaba a los prisioneros, los comprimía en un espacio de movimiento tan limitado que, aparte de raras excepciones, estaban privados de toda percepción espontánea e inmediata. El puro miedo tapaba la vista o al menos modificaba de tal modo la dirección de la mirada que, junto con los modos desencajados de comportamiento, cambiaba también el mundo de los sueños.

Es una característica común a todos los sueños de campos de concentración que ya no se pudiera soñar el terror auténtico. La fantasía del espanto era superada por la realidad. Por eso los sueños de los campos no se pueden leer en el sentido convencional como textos de ficción que remiten a la realidad. Y si lo hacen todavía, es bajo presagios totalmente cambiados que nos remiten a la dimensión antropológica alterada. Quede así aclarado.

Al igual que los demás testigos, Cayrol distingue entre los sueños del encarcelamiento anterior al campo de concentración, cuyos contenidos coinciden más con los sueños saturados de realidad de Charlotte Beradt, y los sueños del campo de concentración, en los que se aflojan los lazos con el pasado, se deshacen las relaciones familiares y se despliegan paisajes naturales, musicales o arquitectónicos; finalmente, distingue (aparte de los sueños posteriores al campo de concentración) los sueños de salvación y los sueños de futuro. Para Cayrol, los sueños de salvación y los de futuro cumplen una función que los excluye mutuamente. Esta observación ha sido confirmada por otros prisioneros, así como también por otros de nuestros testigos. Los sueños de futuro se mueven en las dimensiones temporales de la vida pasada, alimentados por el recuerdo del que se derivaron todos los deseos y esperanzas. Así, en parte se corresponden con las fantasías del prisionero estando despierto. Se nutren de una vida de la que los prisioneros estaban absoluta e irrevocablemente separados. Se trata de sueños utópicos de campos de concentración. Presentan una imagen emocionada de la patria más allá de la alambrada eléctrica, de la patria que el prisionero busca y evoca pero que para él ya no existe. La pura facticidad del campo se extingue, el pasado quiere trasladarse al futuro. Esos sueños eran presagios de muerte. Frankl informa de un compañero prisionero que había soñado la fecha de su puesta en libertad: fue el día de su muerte en

el campamento.[18] Precisamente la sensación de seguridad de la vida hogareña, que parecía prometer esperanza, se convirtió en signo de muerte.

Completamente distintos son los sueños, pobres de imágenes y de acción, que Cayrol experimentó y concibió como sueños de salvación. Al renunciar a toda dimensión temporal, corresponden a la experiencia del campo de concentración. Lo que en la vida normal es un estado previo a la esquizofrenia, es decir, la destrucción egocéntrica del mundo intersubjetivo de la experiencia que termina en una pura anacronía,[19] adquiere bajo las condiciones inversas de la prisión en el campo de concentración un significado sorprendente e invertido. En el campo de concentración reinaban unas condiciones que escarnecían toda experiencia anterior, que parecían ser irreales, siendo reales. La necesidad de irrealizarse para quedar paralizado en una etapa final de la existencia, condujo también a la inversión de la experiencia temporal. Pasado, presente y futuro dejaron de ser líneas orientadoras del comportamiento. Esta perversión dictada al cuerpo tenía que ser sufrida para poder liberarse de ella. Eso es lo que testimonian los sueños de salvación. Ya no pretendían sujetar a la persona del soñador a la realidad y por eso se convirtieron —aunque parezca paradójico— en señal de la oportunidad de sobrevivir.

Sólo la última etapa de la desaparición, el haber sufrido ya la propia muerte, ofrecía apoyo para la ayuda. Sólo así ganaba el prisionero, con su cuerpo casi destruido, un margen mínimo pero decisivo para seguir viviendo. La intemporalidad a que habían sido condenados los prisioneros adquiría en esos sueños de salvación un significado salvador o, hablando con mayor exactitud, una fuerza salvadora. La enajenación de su yo empírico se convirtió en un arma silenciosa contra el sistema de terror que se había instalado en el campo de concentración a través de prisioneros y vigilantes. Fue la inversión diabólica que parecía que la muerte era una vida mejor y la vida una muerte peor que había que soportar. Sólo en los sueños de salvación encontraba el infierno su final ficticio «fuera» del tiempo, que sin embargo le ofrecía al prisionero un apoyo en la realidad.

Ahora bien, esos sueños de salvación vacíos de acción estaban inundados de luz y colores que se resisten a una interpretación so-

18. V. E. Frankl: (nota 15) pág. 122.

19. Joseph Gabel: *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung* (La fausse conscience —Essai sur la réification, París, 1962), Francfort a.M., 1967, págs. 123, 227 passim.

ciohistórica de mayor alcance. En algún caso aislado pueden tener una explicación individual psicológica según una disposición social o religiosa como apuntan algunos de nuestros testigos. Pero el camino para deducir un comportamiento específico general a partir de sueños individuales de salvación está metódicamente cortado. Pues no contienen señales de realidad que se puedan leer inmediatamente de forma política o social. Lo políticamente notable de estos sueño es, si se quiere, que son apolíticos. Hay que ir tan lejos y ver en los actos camuflados por el sueño de salvación una postura de resistencia. Pero precisamente esta postura antropológica ya no se puede generalizar socialmente. Por eso, los sueños de salvación en el sentido de Cayrol no nos dicen nada sobre otros motivos para la fuerza de la perseverancia, de la que vivían por ejemplo los grupos dirigentes comunistas en la jerarquía de los prisioneros o la secta homogénea de los investigadores de la Biblia. Por eso, tenemos que conformarnos.

Esta o aquella biografía o génesis social condujeron por diversos motivos a disposiciones que podían aumentar o disminuir las probabilidades de supervivencia.[20] Para nuestra pregunta por los sueños en el terror basta ver que incluso el mundo interior mudo tenía su historia secreta, en la que se dirimía la salvación o el hundimiento. Tal historia expresaba enunciados del cuerpo mudo que dan testimonio y que significan que es preciso levantar una punta de aquel manto bajo el que se había reunido el espanto pasado. También son testigos no sólo respecto al terror, sino del propio terror. Y aquí se trata de experiencias que ya no son directamente comunicables, experiencias de una existencia lazariana, según la perífrasis de Cayrol, que se sustraen a la metodología histórica convencional ligada al lenguaje.

Volviendo a nuestro método tradicional: precisamente sobre el fondo de las señales-sueño de Cayrol, la estadística de muertes que se puede calcular en el campo de concentración adquiere mayor fuerza enunciativa. Pues, independientemente de la disposición interna para sobrevivir que pudimos conocer en sus sueños de salvación, los prisioneros fueron asesinados, aniquilados, exterminados, gaseados, de manera que hablar de muerte y asesinato suena trasnochado y convencional. En el sistema total del campo, la valentía y la firmeza,

20. Véase Falk Pingel: «Häftlinge unter SS-Herrschaft, Widerstand, Selbstbehauptung und Vernichtung im Konzentrationslager», en *Hist. Perspektiven* 12, Hamburgo, 1978.

esto es, las señales visibles de la fuerza de supervivencia —piénsese en Bonhoeffer— podían llevar precisamente a la destrucción. Y en la rampa de Auschwitz sólo eran válidos criterios animales. La evidencia interna, manifestada en el comportamiento espontáneo de los prisioneros y de sus sueños, ya no es comparable con la frecuencia estadística con la que se gaseó. Con ello se privó al aniquilado del sentido último, el sentido de víctima, convirtiéndose lo absurdo en acontecimiento.

III. *Observación final de carácter metódico sobre la sincronía y la diacronía*

Los sueños citados se interpretaron como testimonios del terror pero, con un ligero desplazamiento de la mirada, también como modos de ejecución del terror mismo. Con todo, se interpretaron siempre de forma situada, sin preguntar por el simbolismo intemporal que, entre otras problemáticas, se les podía conceder. Pero ya los sueños de supervivencia de que informa Cayrol alimentaban su sentido dentro del campo a partir de símbolos comparativamente alejados del presente, extrahistóricos, apolíticos y duraderos; y sobre su coincidencia con una previsión de vida no tenemos más remedio que confiar en la autenticidad de los testigos.

Desde luego, un historiador sólo puede leer concluyentemente este tipo de fuentes si ha aprendido a interpretar antropológicamente los testimonios-imagen de un lenguaje que ha enmudecido. Charlotte Beradt renunció conscientemente a aplicar una interpretación psicoanalítica a su colección de sueños. También Frankl y Bettelheim son reservados como analistas profesionales porque la red categorial freudiana ya no es válida para las situaciones excepcionales junto con su lógica de inversión.

No obstante, hemos de remitirnos a una ventaja fundamental del camino emprendido. Los sueños son testigos de experiencias *in eventum*. Remiten a relaciones sincrónicas entre perseguidores y perseguidos en la ejecución del terror. Así, parecen retratos psíquicos internos, en contraste con las numerosas imágenes de películas y fotografías que nos han llegado y que confirman la miseria desde el exterior. Los sueños iluminan el estado de los perseguidos por el terror y, por cierto, con más claridad que lo pueda hacer ninguna imagen exterior. En esto los sueños son también superiores a los diarios y a las memorias, que se componen desde diferentes perspecti-

vas y, en todo caso, *ex post*. Por tanto, por principio no se puede excluir metódicamente el ámbito de las fuentes de los sueños, de difícil acceso, aunque también sea difícil interpretarlos con una teoría antropológicamente segura.

Para mostrar los límites con los que se encuentra una investigación de fuentes que sean legibles antropológicamente, vamos a confrontar dos modos de proceder históricos. Se pueden denominar alternativamente diacrónico y sincrónico. Y cada procedimiento tiene sus ventajas e inconvenientes que resultan ser complementarios. Normalmente un historiador utilizará ambos puntos de partida, dando preferencia a la sincronía cuando describa y remitiéndose a la diacronía cuando relate. El historiador trabaja ante todo diacrónicamente cuando intenta explicar un suceso o un contexto de acontecimientos de forma causal-genética, en nuestro caso el nacionalsocialismo y su sistema específico de terror. La deducción causal pregunta cómo es posible que esto o aquello haya sucedido de tal o cual manera. Toda explicación diacrónica permite otras y más amplias explicaciones. Recordemos algunas.

Así, se hace responsable al desempleo, o más genéricamente a la crisis de la economía mundial y aún más genéricamente, al sistema económico capitalista. O bien se presentan modos de comportamiento específicos de estratos sociales cuyas vías de transmisión se remontan a la historia social de Alemania, siendo la preferida la de la pequeña burguesía, porque nadie se identifica con ella. O se recurre al nacionalismo, incomprensible sin la coyuntura de la política exterior y se explica la vivencia en el frente de guerra, el complejo de Versalles junto con las presiones de ergotismo que se derivan de él («Ya les mostraremos a los vencedores aparentes de 1918 que podemos ser tan bárbaros como nos han imputado en su propaganda»). De aquí se puede deducir una presión popular de homogeneización en la que se incluye el antisemitismo como paso previo al terror. O se introducen coyunturas de la política interior en las listas de fundamentos, como los días irreversibles anteriores al 30 de enero, la fase autoritaria del canciller, el sistema de partidos, toda la constitución de Weimar y, finalmente, la historia de la constitución alemana en general. O, más en la línea de la historia de las ideas, se ofrecen modelos de secularización y se trazan líneas de decadencia en las que la secuencia Lutero-Federico el Grande-Bismarck-Hindenburg-Hitler sólo representa la sustitución negativa de una línea genealógica que en otros momentos se consideró positiva. El modelo explicativo genético-causal sigue siendo el mismo en todas ellas.

Las series de explicaciones y fundamentos pueden ser más o menos plausibles. Algunos de estos —u otros— intentos adquieren incluso una evidencia elevada, sobre todo cuando están apoyados en las justificaciones correspondientes en las fuentes. ¿Qué tienen en común tales argumentaciones genéticas?

Ante todo tienen formalmente en común que articulan series diacrónicas según cadenas causales a corto, medio o largo plazo. Se pueden aducir sucesos, tendencias y estructuras, renunciando el historiador por regla general a explicaciones monocausales, para ponderar diferentes series de pruebas que hacen visible un entramado de interdependencias. La ponderación tendrá lugar en la interacción entre la anticipación teórica —más o menos articulada— y la exégesis de las fuentes.

Además es común a este procedimiento que, desde la infinidad de los datos del pasado, se elaboren estas cadenas causales que interpretan como resultado un presunto suceso o una presunta relación sucesos. Se trata siempre de procedimientos de motivación *ex post*, de una racionalización de la mirada retrospectiva o, en palabras de Theodor Lessing, de una *logificatio post festum*.[21]

Ahora bien, esta manera de proceder que se remonta finalmente a la historiografía pragmática, adolece de carencias específicas. Para la comprensión de un determinado acontecimiento, se introducen *causae* que no estaban contenidas en él. Este curso argumentativo puede prolongarse indefinidamente. No existe un límite que se pueda demostrar como racionalmente unívoco para un comienzo posible, detrás del cual ya no se puedan enumerar más razones. Tampoco hay —sin una pre-clarificación teórica— una fundamentación racional acerca de cuáles son las razones que cuentan. Cualquier contexto de fundamentación es potencialmente tan múltiple como la suma imaginable de todos los sucesos posibles y sus relaciones en el pasado. Quien acepte una vez la causalidad no podrá, desde luego, fundamentarlo todo, pero podrá aportar tantas razones como quiera para cada suceso.

Aquí aparece ya una segunda dificultad. Igual que una demostración causal no puede indicar qué razón es más importante que otra, tampoco puede demostrar qué razones fueron necesarias, obligatorias o siquiera suficientes para hacer que tuviera lugar esto o aquello. La elevación de la causalidad a necesidad conduce, en último tér-

21. Theodor Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Munich, 1921, 2.ª edic., pág. 15.

mino, a afirmaciones históricamente tautológicas. Demostrar un acontecimiento como necesario no es otra cosa que duplicar una afirmación respecto al mismo suceso. No se trata de que algo haya sucedido por el solo hecho de que tuviera que suceder. *Post hoc ergo propter hoc* es posible, pero no obligatorio. Detrás de esta segunda incertidumbre está escondida una tercera dificultad que no se puede resolver, en absoluto, causalmente. Desde la crítica de Humboldt a la *Historie* pragmática de la Ilustración, se ha hecho patente una característica estructural de toda historia: que toda coyuntura histórica contiene más y a la vez menos de lo que se había establecido en los datos previos. En esto está establecida su sorprendente unicidad, su variabilidad y su transformabilidad. Sin esto, carecerían completamente de significado los conceptos corrientes como progreso, retroceso, desarrollo o destino, que acompañan al concepto moderno de historia.

Ahora bien, con el axioma de la unicidad no se le va a proporcionar una nueva vida a la figura histórica o individualidad, pues cualquier historia contiene estructuras formales de retorno y repetibilidad, condiciones a largo plazo que ayudan a crear coyunturas entre las que se cuenta, como es sabido, también el terror. Pero aquello que es nuevo en cada historia, eso precisamente no se puede explicar causalmente. Toda explicación causal parte del hecho de que un fenómeno se deriva de otro, incluso de fenómenos de otro tipo. Con ello se crea una conexión que no es preciso que esté contenida en el fenómeno que se ha de explicar. Así pues, si se quiere comprender la unicidad de un suceso histórico, las derivaciones causales sólo se pueden utilizar subsidiariamente.

Formulándolo de forma extrema y para quedarnos dentro del ámbito de nuestro ejemplo: el parado que en 1932 cobraba el subsidio de desempleo ya no es el mismo hombre de las SA que se hizo policía auxiliar después del 30 de enero y que quizá perteneció a una banda de matones. Un combatiente de un cuerpo de voluntarios de 1920 no se convirtió en jefe de un campo de concentración precisamente por haber sido combatiente voluntario, parado y algunas otras cosas más anteriormente. En un contexto de fundamentación causal, en ningún caso se puede comprender suficientemente la historia por agotamiento del decurso temporal.

Por eso se exige proceder no sólo diacrónica, sino también sincrónicamente, no sólo motivar *post eventum,* sino mostrar cómo sucedió algo *in eventu.* Entonces se puede suponer que la unicidad o singularidad quedarán especialmente claras, sin que esto signifique,

naturalmente, que los factores que condicionan un suceso sean ellos mismos únicos. Un intento que correspondería a esto sería interpretar los éxitos de Hitler —y sus consecuencias— a partir de la supuesta disposición sociopsicológica del pueblo alemán en 1933. En los sueños relatados al principio se mostró dónde es posible generalizar casos individuales de forma antropológica o sociohistórica y dónde está prohibido hacerlo. Seguramente, aquí se precisa una investigación más amplia.

Finalmente, es imposible trasladar el instrumental psicoanalítico desde la terapia individual al diagnóstico social y, de ningún modo, al análisis histórico,[22] puesto que el sujeto que ha de someterse a terapia no es definible como individualidad y, por añadidura, pertenece ya al pasado. Sin embargo, podría continuarse el uso metafórico. Así, por ejemplo, se describe la fijación del pueblo alemán en su *Führer* como un mecanismo de proyección, se analiza la aparente descarga contenida en la transferencia de la responsabilidad, se descubren el miedo y la ceguera que han provocado un proceso irreversible.

Una ventaja de tales interpretaciones consiste en el hecho de que se puede intentar explicar un contexto de sucesos inmediatamente desde su misma consumación. La estructura antropológica de las unidades de acción podría quedar clara, mostrándose cómo interaccionaron determinados modos de comportamiento de grupos, organizaciones, partidos, estratos sociales, y las personas individuales que actuaban y sufrían en ellos, de tal modo que los sucesos se han efectuado así y no de otra manera.

Sin perjuicio de los sugerentes ensayos que se han efectuado hasta ahora, como por ejemplo el de Bruno Bettelheim, esos procedimientos adolecen de inconvenientes que se comportan complementariamente con el análisis diacrónico. El recurso al aspecto interior psicosomático de un contexto de acontecimientos no permite ninguna instancia metódica de control —como lo hacen las explicaciones causales— con cuya ayuda se pudiera presentar una contraprueba. La credibilidad de una interpretación depende totalmente de la premisa que hay que agregar teóricamente, la cual reduce los acontecimientos exteriores a enfoques internos de los implicados. Así, es cierto que se describen sucesos tal y como han sucedido, interpretándolos con categorías científicas que no pretenden traspasar el ámbito del fenómeno descrito. La consecuencia es que a determinados modos de comportamiento los tengo que someter, en su transcurso, a una

22. Véase Hans-Ulrich Wehler: *Geschichte und Psychoanalyse*, Colonia 1971.

obligatoriedad de la que no me puedo retractar metódicamente. Después de saber que Federico el Grande tuvo un padre despótico que, contra su voluntad, lo comprimió en un corsé militar y que después de la muerte de su padre, en 1740, inició la guerra de Silesia, es fácil afirmar que aquí prevaleció la determinante de un complejo paterno que obligaba al joven Fritz a llevar *post mortem* a su padre la prueba de su propia dignidad para desligarse de él. El peso de este tipo de interpretaciones no debe ser apreciado en menos de lo que vale, pero metódicamente existe una argumentación que sigue siendo irrefutable. Explicar manifestaciones y acontecimientos externos mediante motivaciones internas, significa suponer en la facticidad pasada un «haber-sido-así» interiormente necesario.

He descrito aquí dos modelos de explicación y comprensión que se han exagerado antitética y conscientemente como diacrónico y sincrónico. En los dos casos el historiador lleva a cabo la racionalización de modo diferente cada vez. Si el primer tipo, el de la fundamentación causal-genética *ex eventu*, no es nunca suficiente —pueden aportarse también otras razones, sin que se pueda explicar jamás por completo un fenómeno histórico— entonces se demuestra que este tipo de fundamentación es una forma desconocida de azar.

Si, por el contrario, la segunda clase de fundamentación —*in eventu*— parece suficiente porque se agota en el fenómeno que explica, cae bajo la sospecha de constituir una necesidad ciega que nunca puede probar por qué algo sucedió así y no de otra manera.

Bettelheim optó vehementemente por una antropología procesual; así es como se podría parafrasear su procedimiento, para eliminar como un juego académico todas las explicaciones causales del pasado. Sin embargo, unas frases más adelante aspira a explicaciones, para poder interpretar histórico-genéticamente la coyuntura psicosomática en la Alemania de 1933 y años siguientes.[23] Este error descubre la necesidad de pruebas en que incurre todo aquel que adopta unilateralmente el punto de partida sincrónico o el diacrónico. Hay que seguir exigiendo que se empleen ambos procedimientos, que se complementan.[24]

23. Bruno Bettelheim: (nota 15), pág. 114.

24. Para el último apartado véase Eugenio Coseriu: *Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels*, Munich, 1974.

XIII

«MODERNIDAD»

Sobre la semántica de los conceptos modernos del movimiento

La aparición de nuevas palabras en la lengua, su uso cada vez más frecuente y su significado cambiante, acuñados por el sello de la opinión dominante, es decir, lo que caracteriza las modas lingüísticas vigentes es un indicador nada despreciable del reloj del tiempo para todos los fenómenos aparentemente insignificantes por los que se pueden juzgar las transformaciones del contenido de la vida.

Wilhelm Schulz, 1841.

Sin acciones lingüísticas no son posibles los acontecimientos históricos; las experiencias que se adquieren desde ellos no se podrían interpretar sin lenguaje. Pero ni los acontecimientos ni las experiencias se agotan en su articulación lingüística. Pues en cada acontecimiento entran a formar parte numerosos factores extralingüísticos y hay estratos de experiencia que se sustraen a la comprobación lingüística. La mayoría de las condiciones extralingüísticas de todos los sucesos, los datos, instituciones y modos de comportamiento naturales y materiales, quedan remitidos a la mediación lingüística para ser eficaces. Pero no se funden con ella. Las estructuras prelingüísticas de la acción y la comunicación lingüística, en virtud de la cual se instauran los acontecimientos, se entrecruzan mutuamente sin llegar a coincidir totalmente.

Se da una tensión similar si se dirige la mirada desde lo que está sucediendo a las historias pasadas. Hay diferentes estratos de la experiencia y de lo que se puede experimentar, del recuerdo y de lo que se puede recordar y, finalmente, de lo olvidado o de lo que nunca se ha transmitido, a los que se recurre y que son organizados por las preguntas actuales. Que se consideren los factores lingüísticos

o no lingüísticos es decisivo para el tipo y la reproducción de la historia pasada. Ya a causa de esta elección previa, ningún informe sobre el pasado puede comprender todo lo que fue o sucedió en otro tiempo. Dicho de forma general: lenguaje e historia permanecen remitidos mutuamente sin llegar a coincidir.

De modo que domina siempre una diferencia doble: por una parte, entre una historia que se realiza y su posibilitación lingüística y, por otra, entre una historia pasada y su reproducción lingüística. Determinar estas diferencias vuelve a ser de nuevo una producción lingüística que pertenece al quehacer del historiador.

Nos encontramos, pues, en una tensión metódicamente irresoluble consistente en que, mientras ocurre y después de suceder, cualquier historia es algo diferente a lo que nos puede proporcionar su articulación lingüística; pero eso diferente sólo puede hacerse cognoscible en el medio del lenguaje. La reflexión sobre el lenguaje histórico, sobre los actos lingüísticos que ayudan a fundar los acontecimientos o que constituyen una narración histórica no puede reclamar una prioridad objetiva frente a las historias a las que ayuda a tematizar. Pero es cierto que a la reflexión lingüística le corresponde una prioridad teórica y otra metódica frente a todos los sucesos y frente a la historia. Pues las condiciones y factores extralingüísticos que entran a formar parte de la historia sólo se pueden comprender lingüísticamente.

Pero se podría objetar que estas reflexiones son triviales, tanto que no merece la pena hablar de ellas. Pero estas indicaciones son imprescindibles para explicar el valor posicional de los conceptos históricos que se tratarán a continuación. Los conceptos, en los que se reúnen experiencias y se engarzan expectativas, no son, en tanto que producciones lingüísticas, meros epifenómenos de la llamada historia real. Los conceptos históricos, en especial los políticos y sociales, están acuñados para engarzar y comprender los elementos y factores de la historia. Esto es lo que los caracteriza dentro de un lenguaje. Pero en base a la diferencia que se ha destacado, poseen su propio modo de ser en el lenguaje, desde el cual influyen o reaccionan ante las situaciones y los sucesos correspondientes.

Pero si se analizan los conceptos pasados que aún podrían ser los nuestros considerando los significantes, el lector consigue una vía de acceso a las esperanzas y deseos, a los temores y sufrimientos de los contemporáneos de otra época. Pero, más aún, así se le descubren el alcance y los límites de la fuerza enunciativa de las producciones lingüísticas anteriores. Se mide el espacio de experiencia y expecta-

tiva pasado, en la medida en que podía ser comprendido conceptualmente dentro de la economía lingüística pasada y se articula, de hecho, en el lenguaje de las fuentes.

Las siguientes reflexiones sobre la semántica de los conceptos modernos del movimiento se presentan en tres pasos. En primer lugar hay que preguntar si el concepto «Modernidad» nos ofrece algo más que una división histórica del tiempo que se desprende de los que nos han precedido. ¿Indica algo así como un tiempo moderno? En segundo lugar habrá que preguntar por aquellas expresiones que, como neologismos o por un incremento específico del significado, han implantado en el concepto algo parecido al movimiento histórico o a la temporalización de la historia. En tercer lugar, desde los conceptos universales de movimiento se circunscribirá la problemática a aquellos conceptos concretos del ámbito de acción social y político de los que se pueden obtener algunos criterios semánticos y pragmáticos que caracterizan especialmente a la modernidad desde aproximadamente 1800. En su conjunto, la investigación se limita especialmente al espacio lingüístico y experiencial alemán.

I. *«Tiempo moderno» y «modernidad» en la teoría de la historia y en la historiografía*

Desde el siglo XVIII en la historiografía se habla cada vez más de «tiempo moderno». El concepto «modernidad» sólo está documentado según Grimm desde 1870 y, por cierto, en Freiligrath.[1] Aunque se pueden mostrar algunos ejemplos anteriores —Ranke evitó claramente el concepto, cuando debía haberlo conocido—[2] el concepto

1. Jacob Grimm y Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch,* vol. 7, Leipzig, 1889, pág. 689: *Modernidad, el tiempo nuevo, actual, opuesto al tiempo anterior,* e ibíd. Freiligrath: *... un hijo de la modernidad, febril y sensible...*

2. Leopold von Ranke: *Vorlesungseinleitungen,* bajo la dirección de Volker Dotterwirch, y, Walter Peter Fuchs; ibíd.: *Aus Werk und Nachlass,* bajo la dirección de Walter Peter Fuchs y Theodor Schieder, vol. 4, Munich-Viena, 1975. Ranke distingue entre el tiempo o historia nuevo y el más nuevo, por lo que el umbral se sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII dependiendo de la problemática. También «tiempo nuevo» es corriente en él para la delimitación frente a la Edad Media, pero no «modernidad». Donde aparezca, la expresión no es auténtica, por ejemplo, en el estenograma del epílogo a «Epoche der Reformation und der Religionskriege. Vom Ende des 15. bis gegen die Mitte des 17. Jarhhundert», en ibíd.: *Über die Epochen der neueren Geschichte,* bajo la dirección de Theodor Schieder y Helmut Berding, vol. 2, 1971, págs. 283-327, 283.

exacto de «modernidad» sólo se impuso después de que hubieran transcurrido cerca de cuatro siglos a los que tenía que abarcar como una unidad. Se implantó lexicalmente en el último cuarto del siglo pasado.[3] Siendo este hallazgo tan sorprendente, ya no es admirable si se piensa en la naturalidad con la que las propias investigaciones histórico-lingüísticas aplican hoy esa expresión incluso para el siglo XVI. Sólo tras pasar cierto tiempo puede llevarse un período a un denominador diacrónico, a un concepto, que engarce las estructuras comunes.

3. El artículo «Geschichte» en el Brockhaus' Conversations-Lexikon, *Allgemeine deutsche Real-Enzyklopädie*, vol. 7, Leipzig, 1884, 13.ª edic., págs. 868-872, 868 distingue entre la historia nueva (desde 1492) y la más nueva (desde 1789) como también el artículo «Geschichte» en *Allgemeine deutsche Real-Enzyklopädie für die gebildete Stände.* (Conversations-Lexikon), vol. 4, Leipzig, 1820, 5.ª edic., págs. 182-186, 182. En 1887 aparece por primera vez en el artículo «Zeitalter» la estructuración Antigüedad-Edad Media-Modernidad *de la que se separa, sobre todo desde la Revolución Francesca, el tiempo más reciente* (Brockhaus' Conversations-Lexikon, vol. 16, 1887, pág. 854). Sobre la más antigua documentación de la palabra que yo conocía hasta ahora, Helga Reinhart me ha hecho notar que se trata de una traducción del francés: Edouard Alletz: *De la démocratie nouvelle ou des moeurs et de la puissance des classes moyennes en France,* 2 vols., París, 1837, resumen en alemán elaborado por F. J. Buss bajo el título: *Die neue Demokratie oder die Sitten und die Macht der Mittelklasssen in Frankreich,* Karlsruhe, 1838, pág. 23: *Sobre el periodismo. El espíritu humano se eleva con la idea de un fin del mundo; realiza el pasado con el recuerdo, el futuro con la esperanza, incluso la industria proporciona a nuestro cuerpo el privilegio de la ubicuidad, la civilización quiere hacer olvidar la materia y acelerar el tráfico y los pensamientos de los hombres. De aquí que la prensa, que modifica nuestras ideas y sentimientos con una enorme rapidez y pone en contacto nuestros espíritus, sea la conquista más grandiosa de la modernidad. Este documento, hasta ahora el más temprano, cumple todos los criterios que se desarrollarán más adelante, sobre todo en el apartado II para caracterizar el nuevo concepto tanto como concepto de época como de período, para el cual el futuro está abierto.*

Jürgen Voss me ha llamado la atención sobre otro documento, por cierto de la historiografía: C. Wernicke: *Die Geschichte der Welt,* partes 3-5 (Die Geschichte der Neuzeit), Berlín, 1865-1866, 3.ª edic., (1.ª de 1855-1857). Wernicke diferencia los pasos de los tres períodos mayores para obtener un criterio del tiempo nuevo. La Antigüedad tocó a su fin porque nuevos pueblos hicieron surgir la Edad Media. Esto no sería válido para el paso a la modernidad. *Pero tanto más poderosas son las nuevas creaciones que, preparadas durante siglos, se produjeron desde comienzos del siglo XVI en el interior de aquellos pueblos y en todos los ámbitos de la vida, en la Iglesia y en el Estado, en el arte y en la ciencia, de modo que desde el comienzo del siglo XVI hay que considerar el tiempo como verdaderamente nuevo* (ibíd., parte 3, p. 2 sig.).

El apartado siguiente no pretende en modo alguno ser exhaustivo con la historia de la palabra, ni siquiera ofrecer los primeros documentos. En su conjunto debe remitir al artículo «Zeitalter» presentado por Jürgen Voss en el vol. 6 de *Geschichtlichen Grundbergriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* bajo la dirección de Otto Brunner, Werner Konze y Reinhart Koselleck, Stuttgart, 1972 sigs.

Pero con el concepto de una modernidad aún tiene una circunstancia especial. Pues sigue estando indeterminado lingüísticamente por qué la expresión de un tiempo nuevo, o incluso de la modernidad, debe caracterizar una parte fija del tiempo, aunque se lea a la luz de lo que se ha llamado fin de la modernidad. La propia expresión cualifica sólo el tiempo y, por cierto como moderno, sin dar información sobre el contenido histórico de ese tiempo más que como un período. En principio, la formalidad de esta expresión adquiere su sentido desde el contraste con el tiempo pasado, con el tiempo «antiguo» o, en la medida en que se use como concepto de una época, desde el contraste con las determinaciones de épocas pasadas.

Pero el número enorme de teorías de las épocas históricas no se nutre de determinaciones temporales, sino de determinaciones de contenido, objetivas o personales proporcionándole a la época de que se trate su peculiaridad. La serie de épocas míticas se caracteriza, por ejemplo, con la metáfora de los metales. Las diferentes teorías de las *aetates*, de procedencia cristiana, se nutren de la aplicación de los días de la creación a la *Historie*, de la subordinación de los tiempos a la ley o a la gracia o de la exégesis de Daniel respecto a las cuatro monarquías mundiales. Los criterios dinásticos de organización estriban en la duración de la vida de una estirpe o en la duración del gobierno del regente. Otras divisiones se basan en la cualidad diferenciable de la fuente y en el tipo de su tradición, como por primera vez con Varro y especialmente desde el humanismo. Y, finalmente, existen cada vez más intentos de clasificar las épocas según su estructura organizativa espiritual, política, social o económica, siendo esto lo que caracteriza a la «modernidad».

Hoy nadie usa la tríada, aún corriente, Antigüedad-Edad Media-Modernidad sin vincularle determinaciones de contenido que acuñan las épocas de forma diferenciable. Pero tomada en sí misma, la organización triádica representa ya una abstracción relativamente elevada. Ésta renuncia a enunciados de contenido, siendo su característica destacada una mera determinación temporal en profundidad, lo que constituye su formalidad y su elasticidad de ser datable e interpretable de formas diferentes. Esto lo atestiguan innumerables intentos de organización a lo largo de muchos siglos.

Además llama la atención que en alemán el tiempo [*die Zeit*] sólo es corriente —como determinación formal universal— en la composición «modernidad» [*Neuzeit*], mientras que los nombres calificativos de los grandes períodos anteriores renuncian a él: Edad Media [*Mittelalter*], Antigüedad [*Altertum*]. Podría tratarse de una casuali-

dad significativa del lenguaje, pues las expresiones que preceden a «Edad Media» (*media aetas, middle age, moyen age)* calificaban el tiempo o los tiempos en general: como tiempos intermedios, *middle times, moyen temps,* o antes como *medium tempus, media tempestas, media tempora.* Pero tan pronto como los tiempos intermedios fueron tratados como un período cerrado, se consolidó un calificativo que —en singular colectivo— resaltó una época (*aevum, aetas*) y no el tiempo en general.[4] Así, en la determinación de los períodos que hoy es usual, el tiempo queda reservado preferentemente para aquellas combinaciones que sirven para la caracterización de la propia época: modernidad [*Neuzeit*], *modern times, temps modernes* y también historia contemporánea, *contemporary history, histoire contemporaine.*[5]

Esta situación no debe sobrevalorarse sistemáticamente, pero formula la pregunta sobre lo que debió producir la expresión tiempo moderno cuando se usó y lo que de hecho produjo, una vez que logró una suerte de monopolio temporal para la denominación de las épocas.

La expresión tiempo moderno —o historia nueva— comporta un lastre de consecuencias que se derivan de la fundación del concepto de Edad Media. Con los «tiempos intermedios» —aún corriente para Herder— se descubrió por necesidad lingüística un tiempo anterior o más antiguo y otro posterior o moderno que en modo alguno llevan de modo inmediato a un concepto propio o incluso común.

El recurso de los humanistas al modelo de la antigüedad limitaba el ínterin «bárbaro» como un período propio y conducía —como en Petrarca—[6] al primer uso histórico y ya no referido al tiempo final, de la expresión «medium tempus». En principio, esta expresión debía determinar epocalmente sobre todo la propia posición y se am-

4. Para esto y para lo que sigue véase el trabajo fundamental de Jürgen Voss: *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts,* Munich, 1972, parte I, así como la lista de documentos que cita también fuentes no francesas, pág. 391 sigs.

5. Hasta ahora falta una historia del concepto «modernidad». Sobre la «historia del tiempo», instructivo pero insuficiente para la historia del concepto, Otto-Ernst Schüddekopf: «Zeitgeschichte», en *Grundbegriffe der Geschichte,* Gütersloh, 1964, págs. 413-427.

6. La justificación en Voss: *Das Mittelalter* (nota 4), pág. 40. Al respecto Theodor E. Mommsen: «Der Begriff des "finsteren Zeitalters" en Petrarca», en *Zu Begriff und Problem der Renaissance,* bajo la dirección de August Buck, Darmstadt, 1969, págs. 151-179 (original inglés, Mommsen: «Petrarch's conceptions of the "Dark Ages"», en *Speculum* 17 [1942], págs. 226-242).

plió posteriormente en círculos eruditos que se ocupaban de la historia de la literatura, de la filosofía, de las artes y las ciencias, y especialmente de la geografía histórica. Pero transcurrieron cerca de trescientos años desde Petrarca hasta que se usaron las expresiones latinas o sus equivalentes vernáculas como conceptos abarcantes del período. No parece casual que hubiera un manual que retaba a Cellarius a dividir la *Historie* universal *in Antiquam et Medii Aevi ac Novam,*[7] porque las expresiones elaboradas humanísticamente seguían siendo suficientemente formales como para ofrecer un esquema organizativo abarcante. El concepto de Edad Media se impuso, pues, de forma general en el siglo XVIII —aún de manera peyorativa—, convirtiéndose en el siglo XIX en el *topos* firme de la periodización histórica.

En su lección sobre historia universal, el joven Ranke se defendió contra la manera tradicional de separarlo todo en tres grandes facetas, la de la historia antigua, media y moderna. *Este método no tiene ningún fundamento y no asegura ninguna ventaja,* añade,[8] pero desde entonces nunca renunció a usar esas denominaciones y a rellenarlas con intuición.

La génesis del concepto de un tiempo moderno o de una historia nueva no es comprensible sin entrar brevemente en ambas expresiones que circunscriben aquella articulación que conecta los tiempos intermedios con los modernos.

Ambos conceptos, enlazados usualmente a los tiempos intermedios —Renacimiento y Reforma— eran, por lo pronto, expresiones objetivas y se desplazaron al principio lentamente hacia un esquema organizativo diacrónico. El desarrollo del concepto de un «tiempo moderno» está contenido y oculto en este proceso a largo plazo.

La teoría de un Renacimiento, de una *Renaissance,* concebida en oposición consciente a los tiempos intermedios, necesitó mucho más tiempo que la Edad Media hasta consolidarse como concepto general del período. Mientras los humanistas seguían prefiriendo verbos y locuciones adjetivas para estimular la vuelta, el despertar o florecimiento o para describir un renacimiento, el *terminus technicus* posterior sólo se puede comprobar, y aisladamente, hacia la mitad del

7. Christophorus Cellarius: *Historia universalis,* Altenburg, 1753, 11.ª edic. Al respecto, Adalbert Klempt: *Die Säkularisierung der universal-historischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jh.*, Gotinga-Berlín-Francfort a.M., 1960, pág. 78.

8. Ranke: *Vorlesungseinleitungen,* (nota 2), pág. 36.

siglo XVI (*renascitá* en Vasari, en 1550, y *renaissance* en Belon, en 1553).[9] El «Renacimiento» fue implantado por la Ilustración, principalmente como el concepto histórico-literario y artístico de una época, antes de que se pusiera de moda en el siglo XIX —gracias a Michelet y Burckhardt— como concepto general para un período. De acuerdo con sus consecuencias históricas, «Renacimiento» no se impuso en ese momento como concepto contrario, sino sólo en el cambio de fase posterior a la Edad Media y como determinación histórica temporal.

En el ámbito protestante se puso en juego con mayor rapidez la expresión «Reforma»[10] que tiene un sentido similar y, por cierto, al principio como concepto límite, como concepto de una época, y más tarde como concepto para un período. Además retuvo durante mucho tiempo su significado universal no cronológico, de modo que se podía referir a la vida religiosa, al ordenamiento de la Iglesia o al derecho tradicional.[11] Thomas Müntzer aún consideró *una conveniente e ineludible Reforma futura,*[12] mientras que Lutero y Me-

9. Las justificaciones se encuentran en Wallace Ferguson: *La Renaissance dans la pensée historique,* París, 1950 (original inglés: *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation,* Boston, 1948) y en B. L. Ullmann: «Renaissance: Das Wort und der ihm zugrunde liegende Begriff», en *Zu Begriff und Problem der Renaissance* (nota 6) págs. 263-279 (original inglés: «Renaissance —the word and the underlying concept», en *Studies in Philology* 49 (1952, pág. 105-118), así como en la introducción del mismo título del editor August Buck, en ibíd., págs. 1-36; François Masai: «La Notion de Renaissance. Equivoques et malentendus», en *Les catégories en histoire,* bajo la dirección de Chaïm Perelman, Bruselas, s.a. (1969), págs. 57-86. En 1718, Nicolo die Castelli no conocía la expresión *renascitá* ni la introdujo como traducción de «Renacimiento», en *Dizionario italiano-tedesco e tedesco-italiano,* Leipzig, 1718, 3.ª edic.

10. Konrad Burdach: «Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation», en *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst,* Darmstadt, 1963 (reprod. 2.ª edic. Berlín-Leipzig, 1926) 3.ª edic. págs. 1-84.

11. Así se entiende en los diccionarios de la modernidad temprana y aún en Johann Christoph Adelung: «Reformation», en *Versuch einer vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart,* 5 vols., Leipzig, 1774-1786, vol. 3, 1777, col. 1336, donde se registran los usos generales. Pero: *esta palabra es la más usual de la supresión, que sucedió con Lutero y sus ayudantes, de los errores y abusos que se introdujeron en la Iglesia y en la doctrina, recibiendo unos la denominación alemana de corrección de la fe y otros, más correcta y contundentemente, la de purificación de la fe.*

12. Thomas Müntzer: «Auslegung des zweiten Kapitels Danielis» («Die Fürstenpredigt», 1524), en *Politische Schriften,* bajo la dirección de Carl Hinrichs, Halle, 1950, págs. 1-28, 20.

lanchton sólo usaron esta expresión con muchas reservas y vacilaciones.[13] Posteriormente, la historiografía de la Iglesia protestante singularizó la expresión en un concepto único para una época, significando entonces nada más que la Reforma de Lutero y sus compañeros. En cuanto al contenido, se refería en ese sentido al mensaje de la sagrada escritura que había que reinstaurar en su pureza, sin tener que comenzar por ello una nueva historia. El corte de época de la Reforma abrió en todos sitios el último período cristiano y así se definió en Zedler el último «concepto de tiempo»: *De la Reforma de Lutero hasta nuestros días y los que vengan después* —antes de que se acabe el mundo—.[14] En un sentido universal, Cellarius pudo comenzar en 1696 la «historia nova» con el corte de la Reforma de la Iglesia.

Pero desde la segunda mitad del siglo XVII se pudo considerar la Reforma como un período cerrado, como William Cave, por ejemplo, que habló del *saeculum reformationis.*[15] Al aumentar la distancia se puso a la vista la historia efectiva de forma cada vez más reflexionada: ya fuera en el sentido religioso de que la tarea de la Reforma debiera seguir completándose (Spener), o que culminaría su consumación de forma histórico-salvífica (Bengel); o que se derivaran consecuencias seculares, sociales y políticas del único proceso de la Reforma pasada, como en Mosheim, Semler, Schröck o Heeren. Se convirtió en el umbral de la nueva historia.

Pütter acuñó —aún en plural— la expresión canónica de «Contrarreformas», que, puesta en singular por Eichhorn y Ranke, impulsó la Reforma como una época propia.[16] De esta manera, puede darse por concluida la historización de la expresión hasta la formación de un concepto de período. Con la «Historia alemana en la época de la Reforma», de Ranke (1839-1847), confirmó su rango histórico universal.

La consecuencia que surge a partir de la formación del concepto

13. Wilhelm Maurer: «Reformation», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* vol. 5, Tubinga, 1961, 3.ª edic., págs. 858-873, 861.

14. Artículo «Zeit-Begriffe oder Zeitperioden», en Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexikon,* 64 vols. y 4 suplem., Graz 1961-1964 (reprod. de la edic. de Leipzig-Halle, 1732-1750 y 1751-1754), vol. 61, 1749, págs. 818-835, 832.

15. Cit. según Peter Meinhold: *Geschichte der kirchlichen Historiographie,* vol. 1, Frigurgo-Munich, 1967, pág. 377. En este volumen hay amplias justificaciones de la palabra. Parece faltar una historia del concepto de «Reforma».

16. Albert Elkan: «Entstehung und Entwicklund des Begriffs "Gegenreformation"», en *Historische Zeitschrift* 112, (1914), págs. 473-493.

«Edad Media», consistente en tener que caracterizar un tiempo moderno, no se llevó a cabo mediante las expresiones «Renacimiento» y «Reforma». La lenta decantación del Renacimiento, desde la metáfora del volver a nacer hasta un concepto de período, se realiza sobre todo en los siglos XVIII y XIX. La Reforma, en tanto que umbral de una época en el sentido de la reanudación de la era del cristianismo primitivo, es usual en el siglo XVI, dándose por cerrado a partir del siglo XVII el período que se abre con ella, de tal modo que este concepto puede caracterizar tanto una época como, diacrónicamente, una división histórica universal.

Pero ¿cómo se relaciona con el «tiempo moderno» dentro de esta pareja de opuestos Edad Media — Renacimiento / Reforma?

La pregunta sobre si los tiempos intermedios impulsan desde sí mismos *via negationis* un tiempo moderno fue inducida, ciertamente, por los pensadores y artistas del Renacimiento y por los creyentes de la Reforma, pero el tiempo moderno no aparece en ellos como un concepto perteneciente de forma decidida a la teoría de la historia.[17] El descubrimiento de un tiempo moderno es, más bien, un proceso a largo plazo que se extiende a lo largo de los siglos siguientes y cuyos rasgos se clarificarán con la progresiva implantación primero de «Edad Media», luego de «Renacimiento» y finalmente de «Reforma» como conceptos de período.

Para poder investigar la experiencia de un tiempo moderno nos remitiremos a una distinción semántica que ya se encuentra en la expresión «tiempo moderno». Por una parte, tal expresión puede significar el simple hallazgo de que el ahora es nuevo, de que el tiempo actual está en oposición con el tiempo pasado, sea cual sea el grado de intensidad. En este sentido se acuñó la expresión «modernus» que no ha perdido desde entonces el significado de «actual».[18]

Pero, por otra parte, el tiempo moderno puede indicar una pre-

17. Herbert Grundmann: «Die Grudzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen», en *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*, edit. por Ealther Lammers, Darmstadt, 1961, págs. 418-429, 427.

18. Walter Freund: *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Colonia-Graz, 1957 (Tesis en Münster); Hans Robert Jauss: «Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität», en *Aspekte der Modernität*, bajo la dirección de Hans Steffen, Gotinga, 1965, págs. 150-197, 150, también en Hans Robert Jauss: *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort a.M. 1970, págs. 11-66 y, por último, Hans Ulrich Gumbrecht: «Modern, Modernität, Moderne», en *Geschichtliche Grundbegriffe* (nota 3) vol. 4.

tensión cualitativa, es decir, la de ser moderno en el sentido de lo completamente distinto, incluso mejor, respecto al tiempo anterior. En este caso, el tiempo moderno indica nuevas experiencias que previamente no fueron realizadas de ese modo por nadie, adquiriendo un énfasis que le agrega a lo nuevo un carácter temporal epocal.

Finalmente, y derivado de las dos primeras posibilidades de significado, el tiempo moderno también puede referirse retroactivamente a un período que, en su conjunto, se concibe como nuevo frente a la Edad Media.

Las dos primeras posibilidades están situadas en un uso precientífico del lenguaje y se puede mostrar —dicho burdamente— que en la primera no predomina en principio un significado epocal específico y que en la segunda se impone al significado conscientemente epocal sólo en la era de la Ilustración, sin eliminar en absoluto el primer significado.

La introducción de un «tiempo moderno» como caracterización de un período está incluida en ambos usos lingüísticos, ya sea porque se resuma historiográficamente como tiempo moderno una serie de momentos actuales poco tiempo después de serlo, ya sea porque este resumen signifique enfáticamente algo completamente nuevo, que hasta ahora no ha existido. A continuación se esbozan ambos usos breve y sucesivamente.

Pertenece a la experiencia cotidiana que el tiempo —externo— «fluye» continuamente o que —subjetivamente— el mañana se transforma a través del hoy en un ayer. Introducidos en un tiempo de ese tipo, los anales y las crónicas han continuado escribiendo y fijando por escrito históricamente los acontecimientos que sucedían. Y pertenecía a la historiografía antigua y medieval que la mayoría de las historias se redactaran desde los comienzos correspondientes —del mundo, de una ciudad, de un monasterio, de una guerra, de una familia, etc.— y a lo largo del curso del tiempo. A la historia del presente respectivo le correspondía una primacía metódica en tanto podía recurrir a testigos, preferentemente a los propios actores.[19] Las afirmaciones de políticos en activo, aun cuando no fueran indudables, disfrutaban de primacía metódica, los testigos del suceso de la revelación poseían una autoridad indiscutida. Más allá de todas las premisas filosóficas, teológicas (tanto figurativas como tipológi-

19. Fritz Ernst: «Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung», *Die Welt als Geschichte* 17 (1957), págs. 137-189 y Arno Seifert: «Cognitio Historica», Berlín, 1976, *Historische Forschungen*, vol. 11, pág. 23.

cas) o morales, que confieren su peculiaridad a las *Historien,* este tipo de historia del presente que se sigue escribiendo corresponde a los presupuestos mínimos de toda *Historie.* La periodización interna y del contenido de este espacio de experiencia que continúa moviéndose de acontecimiento en acontecimiento se produjo casi por sí mismo, al incluir de día en día, de *saeculum* en *saeculum,* nuevos acontecimientos que merecía la pena contar y que había que organizar cada vez más.

La caracterización de los tiempos de uno mismo abarcaba, pues, lo nuevo sin que hubiera que reconocerle a eso nuevo un carácter epocal —ya fuera porque las historias se repiten en su estructura, ya fuera porque antes del fin del mundo ya no puede acontecer nada fundamentalmente nuevo.

De modo que los historiadores medievales, como ha indicado Melville, se comprendían como *successores* y exigían a sus seguidores, por ejemplo, *ea superaddere que per temporum successiones nova evenerint usquem in finem mundi.*[20] O Landulfo de Columna, que emprendió en torno a 1320 *hystorias a creatione primi hominis usque ad moderna tempora abreviare.*[21] Lo «moderno», lo nuevo del tiempo de uno mismo aparece, pues, en la caracterización del presente respectivo, sin cualificar el presente de forma adicional. *...usque ad tempus scriptoris* una *Historie* se podía escribir tan bien en el siglo XI como en el XVII, cuando Alsted organiza los tiempos de todos los acontecimientos *usque ad aetatem ejus qui scribit.* En el marco de tal historiografía aditiva, las periodizaciones no remiten a la novedad del tiempo en el que ellas mismas se encontraban. Por eso Alsted clasificó las historias de los ámbitos homogéneos de objetos de las cuatro facultades en aquellas *aetates* que, aun diferenciándose entre sí, confluyen todas en el presente. El último período de la Iglesia abarcaba, por ejemplo, desde 1519 (Carlos V) *ad nostram aetatem.* En cambio, organizaba la historia universal —en tanto que historia heterogénea— en los seis intervalos tradicionales, comenzando el último con César y alcanzando también *ad nostram usque aetatem.*[22]

Como determinación formal universal de los posibles aconteci-

20. Gert Melville: «System und Diachronie. Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter», en *Historisches Jahrbuch* 95 (1975), págs. 33-67, 308-341, 313.

21. Citado según Melville: ibíd. pág. 65; *Breviarium historiarum,* MG SS XXIV, pág. 268.

22. Johann Heinrich Alsted: *Scientiarum omnium Encyclopaedia,* vol. 4, Lión, 1649, 3.ª edic. págs. 37-65 y tabla en pág. 619.

mientos, el tiempo siguió siendo neutral frente a los impulsos epocales o a los períodos historiográficos. Alsted decía *Historia omnis Chronica est, quoniam in tempore fit.* El propio Bacon, que separó la *Historie* antigua de la moderna, trataba la *Historia temporum* según métodos, géneros y ámbitos objetivos y no según los criterios temporales de modernidad o antigüedad,[23] como hubieran hecho suponer su nueva ciencia o su afirmación de que *veritas filia temporis.* Bodin encontró posiblemente la formulación más concisa que se refiere a que han de seguir escribiéndose continuamente los acontecimientos en el tiempo: mientras los imperios envejecen, la *Historie* sigue siendo eternamente joven.[24]

Se trata también de una experiencia del tiempo estática, que se corresponde con la historiografía aditiva y que registra todo lo nuevo que sucede acontecimiento por acontecimiento. La ejemplaridad exenta de tiempo que se le reconoció a todas las *Historien* desde el humanismo ha contribuido de forma especial a que no se busque ni se ponga de relieve lo que haya de específicamente nuevo en la época propia. *El mundo sigue siendo el mundo; por eso sigue habiendo los mismos conflictos en él aunque las personas hayan muerto,* aseguraba Melanchton refiriéndose a Tucídides y de forma bien luterana.[25] Los grandes historiógrafos de su propia época, como De Thou, Clarendon o Federico el Grande, aspiraban a recordar los acontecimientos más recientes y, en lo posible, prepararlos de ese modo para las generaciones futuras. Pero esta visión presuponía que todas las historias eran semejantes entre sí o que eran equiparables estructuralmente: sólo de ese modo se podía aprender de ellas en el futuro.

A mitad del siglo XVIII Chladenius proyectó el modelo hermenéutico de una historiografía que se reescribe [*fortschreiben*] una y otra vez con el transcurso del tiempo.[26] Aún se mueve por completo en el área de influencia de la autenticidad proporcionada por los testigos oculares, concediéndole primacía metódica al conocimiento del

23. Francis Bacon: «De dignitate et augmentis scientiarum», libro 2, caps. 8 y 9, en *The works of Francis Bacon,* 14 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963 (reprod. de la edic. de Londres, 1857-1874), vol. 1, 1858, págs. 431-837, 511-513.

24. Jean Bodin: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem,* Aalen, 1967 (reprod. de la edic. de Amsterdam en 1650), Proemium, pág. 4.

25. «Einleitung zur Chronik des Johann Carion», cit. según la colección de fuentes *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melanchthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien,* bajo la dirección de Heinz Scheible, Gütersloh, 1966 (Texte zur Kirchen und Theologiegeschichte, H. 2), pág. 15.

26. Johann Martin Chladenius: *Allgemeine Geschichtswissenschaft,* Leipzig, 1752.

presente. Las historias de las generaciones que viven juntas constituyen aquel espacio propio de experiencia a partir del cual se descubren las historias del futuro, las lejanas o las «historias antiguas». Así, las historias antiguas empiezan a darse cuando ya no vive ningún testigo ocular, o cuando ya no se le puede preguntar a ningún testigo auricular que sea mediador directo. Con la desaparición de las generaciones se desplaza el límite de la historia antigua, avanzando en la medida en que desaparecen los testigos. Esta clasificación (formalmente invariable respecto a sí misma) de la historia (que nunca está concluida) en tres eras que siguen siendo móviles tematiza ya los presupuestos temporales del conocimiento histórico. Así es como Chladenius concibe «moderno», su organización ya no se pregunta por *aetates* con contenido, acaso dado previamente por Dios, sino que apunta sólo a las condiciones formales del conocimiento histórico. Pero Chladenius proporciona al mismo tiempo un modelo de conocimiento al que la larga tradición de la historiografía contemporánea, que prosigue continuamente, pondrá en su lugar adecuado. De este modo Chladenius se encuentra también al final de aquella *Historie* que concede la primacía metódica al acontecimiento y a su testigo, esto es, al presente que se ha llegado a saber y a su retículo analítico fundamental.

La piedra de toque para saber desde cuándo se descubrió la historia del tiempo propio como nueva en sentido enfático sería el cambio del nombre *nostrum aevum* por *nova aetas,* o el cambio de tiempo propio, presente, tal y como aparece continuamente en los títulos de los libros, por tiempo moderno. También este proceso, que está trazado en el concepto de un Renacimiento o una Reforma se destaca por primera vez en el siglo XVII y se consuma lentamente.

Cuando Petrarca habló *de historiis...novis (et) antiquis,*[27] puso todo su interés en la historia antigua y no en la nueva, que para él se extendía a lo largo de todo el tiempo a partir de la cristianización de Roma. La expresión «nuevo» estaba todavía gravada negativamente, pero ya no en el sentido de la tradición bíblica, sino de acuerdo con el ideal revivido de la antigüedad.

Un uso lingüístico más amplio y que en aquel momento era corriente se dirigía hacia atrás: la locución *historia recentior* de la que proviene posteriormente «historia moderna»*. Este comparativo no

27. Cit. según Mommsen: *Der Begriff des "finsteren Zeitalters"* (nota 6), pág. 163.
* En el original alemán dice *neuere Geschichte,* cuya traducción habitual es «historia moderna», como se propone en el texto, pero cuya traducción literal sería «histo-

se refiere a una historia nueva,[28] sino a la antigua o media, como cuando Andrea dei Bussi elogiaba en 1469 a Nicolás de Cusa: *Historias idem omnes non priscas modo, sed medie tempestatis tum veteres tum recentiores usque ad nostra tempora retinebat.*[29] Aquí no se toma en cuenta la oposición a la Edad Media, el comparativo *recentior* es una simple determinación relacional que sólo distingue entre el antes y el después en el pasado. Este sentido relacional estaba tan extendido en el uso lingüístico de la época que siguió estando dentro de la expresión posterior «historia moderna».

Para determinar el tiempo propio como terminantemente moderno en oposición al pasado y, por ende, a la historia antigua, no sólo era precisa una toma de postura diferenciadora respecto al pasado, sino sobre todo respecto al futuro. Mientras se creyera en la última época, lo verdaderamente nuevo del tiempo no podía ser más que el último día, que fijaba un final para todo el tiempo actual. *Et ob hoc sancti saepe hoc tempus novissimum et finem saeculorum nominant.*[30]

Sólo después de que la expectativa cristiana en el fin perdiera su carácter de continuo presente, se pudo descubrir un tiempo que se convirtió en ilimitado y se abrió a lo nuevo. Si hasta ahora la cuestión era si el fin del mundo se presentaría antes de lo previsto o esperado, los cálculos fueron desplazando poco a poco el último día cada vez más lejos, hasta que se dejó de hablar de ello. Este giro hacia el futuro se consumó sobre todo después de las guerras civiles religiosas que parecieron acarrear el fin del mundo con la caída de la Iglesia y que agotaron las expectativas cristianas. La marcha de las ciencias, que prometían descubrir y sacar a la luz cada vez más cosas en el futuro, así como el descubrimiento del Nuevo Mundo y de sus pueblos, repercutieron, primero lentamente, y ayudaron a fun-

---

ria más nueva», o «más reciente». El autor juega con la expresión en las líneas siguientes, aprovechando el adjetivo en grado comparativo *neuere*, «más nuevo», o «más reciente» [T.]

28. Como se dice equivocadamente en el artículo «Neu, -er, -este», en Joachim Heinrich Campe: *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, vol. 3, Hildesheim-Nueva York, 1969 (reprod. de la edic. de Braunschweig, 1809), pág. 483 sigs., 483, donde se mezcla la serie historia o *tiempo nuevo, moderno, contemporáneo, intermedio, antiguo, más antiguo, antiquísimo.*

29. Citado según Karl Borinski: «Die Wiedergeburtsidee in den neuren Zeiten. Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter», Munich, 1919 (*Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. u. Klasse*, 1919, 1), pág. 113.

30. Expresión de Nicolás de Cusa citada según ibíd., pág. 112.

dar la conciencia de una historia universal que ingresaba globalmente en un tiempo moderno.[31]

Según la historia lingüística ocurre que en un principio la *Historie* era el centro de gravedad, luego lo fue la historia y por último el tiempo mismo, provisto del epíteto de moderno. Ello indica un cambio de experiencia cada vez más reflexionado. Por ejemplo, y aún de forma no específica, Lipsius habla en 1601[32] de la *historia nova* como de la última época de la historia de Roma en la antigüedad. En 1666, Hornius empleaba alternativamente *historia nova* y *recentior* y la iniciaba —como Petrarca— con la caída de Roma. Voetius hace que comience en 1517 una *nova aetas* —pero sólo en la clasificación bibliográfica, no en el sentido de la historia universal—. La irrupción de un concepto retroactivo de período en Cellarius se realizó de una forma tan ocasional como afortunada. Desde entonces la *historia nova* comienza cada vez con mayor frecuencia con las transformaciones y descubrimientos en torno a 1500.[33] La traducción de Stieler en 1691, esto es, en la época de Cellarius, muestra lo poco enfáticamente que se usó el neologismo «historia moderna» que estaba apareciendo: *exemplum recens, nostri temporis, aevi, hujus seculi, cognitio rerum praesentium,* con lo que las historias del tiempo correspondiente a cada uno y que se modificaban continuamente quedaron circunscritas tradicionalmente.[34]

También en el diccionario de Zedler, en el que se recoge el tiempo moderno, queda bajo el influjo de este significado tradicional: *Tiempo (moderno) lat. tempus novum, o modernum, si por ello se entiende tanto como el tiempo actual o presente.*[35]

Adelung —por quedarnos aún en los diccionarios— no apunta nin-

31. Herbert Weisinger: «Ideas of history during the Renaissance», en *Renaissance essays. From the Journal of the History of Ideas,* bajo la dirección de Paul Oskar Kristeller y Philip P. Wiener, Nueva York-Evanston 1968, págs. 74-94.

32. Véase Voss: *Das Mittelalter* (nota 4), pág. 422.

33. Véase Klempt: *Die Säkularisierung,* (nota 7), pág. 75 y la lista de documentos de Voss: ibíd. (nota 4).

34. Artículo «Die Geschichte», en Kaspar Stieler: *Der teutschen Sprache Satmmbaum und Fortwachs oder Teutscher Sprachschatz,* parte 2, Munich, 1968 (reprod. de la edic. de Nuremberg de 1691), col. 1746 sig.

35. Artículo «Zeit (neue)» en Zedler: *Universal-Lexikon* (nota 14), vol. 61, 1749, pág. 797. En el artículo «Neue der Zeit (das)», en ibíd., vol. 24, 1740, pág. 139, se consigna *Novum temporis,* pero sólo para el ámbito del derecho, aludiendo a lo que *no ha visto u oído nadie con anterioridad* o, simplemente, ha caído en el olvido.

guna conexión entre el tiempo y lo nuevo o moderno.[36] En 1811, Campe vuelve a consignar *el tiempo moderno, el presente o el que nos es próximo. Tiempo antiguo y tiempo moderno,* esta vez en un sentido histórico, pero sin una interpretación de las épocas.[37]

Hasta qué punto se empeñó Campe en la búsqueda por encontrar un concepto enfático para el tiempo moderno, en tanto que «modernidad», queda demostrado por las recientes creaciones de palabras que apuntan a ello y que él registra: *El nuevo mundo,* que no sólo significa América sino *también los hombres que viven ahora compendiados en un todo,* de modo que se podía hablar de la *industria del nuevo mundo,*[38] o *el mundo de ahora,* en oposición al *mundo anterior,*[39] o para caracterizar el «tiempo moderno» en oposición a la antigüedad: *la innovación... o mejor la novedad,* porque se refería a los niveles más elevados de formación hasta ese momento.[40] Se perfila el concepto de la modernidad, pero no estaba acuñado todavía, y el «tiempo moderno» siguió aún incrustado en la tradición historiográfica.

Esta situación lexicológica muestra como mínimo que en torno a 1800 el «tiempo moderno» no había alcanzado ningún valor especial en el lenguaje usual de los intelectuales, que la transposición desde el tiempo propio y presente al «tiempo moderno» aún no debía incluir un incremento semántico. Los comparativos de la historia moderna o de los tiempos modernos que se convirtieron en habituales siguieron estando en primera línea en las determinaciones relacionales que se referían al pasado. El «tiempo moderno», en tanto que concepto histórico de experiencia al que se agregaban cada vez nuevas expectativas de futuro, está aún poco extendido en la historiografía y en la teoría de la historia del siglo XVIII.

Pero es cierto que en el siglo XVIII se puso en juego el «tiempo moderno» como un concepto periodológico de oposición a la Edad Media. Entretanto, se hizo obvio considerar —como en Cellarius— el tiempo en torno a 1500 como el umbral de una época a la que el

36. Johann Christoph Adelung: *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart,* vol. 2, Leipzig, 1796, 2.ª edic., pág. 488, registra, en cambio por primera vez *gegenwärtig* [«presente»] con significado temporal derivado del espacial.

37. Artículo «Die Zeit, -en», en Campe: *Wörterbuch* (nota 28), vol. 5, 1811, pág. 831 sig., 831.

38. Artículo «Neuwelt», en ibíd., vol. 3, 1809, pág. 488.

39. Artículo «Welt», en ibíd., vol. 5, 1811, pág. 668 sig., 668.

40. Artículo «Neuerthum», en ibíd., vol. 3, 1809, pág. 484.

«tiempo moderno» siguiente confirió su unidad relativa. Para Gatterer, que estructuró la historia universal en cuatro épocas, era indiscutible que la última época abarcaba *el tiempo moderno desde el descubrimiento de América en 1492 hasta nuestros días.*[41] Así pues, no se trataba tanto de su propio tiempo redefinido como específico, como de toda una época que comprendía cerca de tres siglos bajo su caracterización colectiva. Sin embargo, la tríada Antigüedad-Edad Media-Edad Moderna no se implantó en absoluto de forma general en el siglo XVIII —ni tampoco en Gatterer—. Sólo arraigó el límite de la época en torno a 1500, apareciendo una y otra vez. Johannes von Müller puntualizaba dos de sus «24 libros de historias universales» del siguiente modo: *Cómo se preparó poco a poco el paso del tiempo intermedio a la nueva configuración de las cosas (de 1273 a 1453),* y *Sobre aquellas revoluciones que provocaron especialmente el nuevo orden de las cosas (1453-1517).*[42] En 1787 Köster aseguraba que desde entonces *casi toda Europa recibiría una forma completamente diferente... y aparecería casi una nueva especie de hombres en el continente citado.*[43]

En el siglo XVIII dominaba la conciencia de vivir, desde hacía tres siglos, en un tiempo moderno que se diferenciaba de los anteriores, no sin énfasis, como un período propio.

Un caso paradigmático de esta conciencia histórica es la intro-

41. Johann Christoph Gatterer: *Einleitung in die synchronistische Universalhistorie,* dos partes, Göttigen, 1771, índice y 2.ª parte, pág. 3 sigs., donde se definen las «épocas» como *puntos de reposo* que ofrecen la oportunidad de abarcar con la vista, inmóviles, *al menos de tiempo en tiempo, partes importantes del todo.* Esto sólo es posible en las *épocas cuya influencia en el todo es máxima.* Las cuatro épocas propuestas son: *la creación del mundo en el año 1 del mundo, el origen de las naciones en el año 1809 del mundo, la invasión de los bárbaros en el siglo V después del nacimiento de Cristo, el descubrimiento de América en el año 1492 d.C.* En 1767, Gatterer intercaló como otra época más el reinado de Carlos el Grande, en «Vom historischen Plan und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen», *Allgemeine historische Bibliotehek,* Gotinga I (1767) págs. 15-89, 43 sigs. Sobre la teoría y la historia del concepto de las «épocas», v. Hans Blumenberg: *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner,* Francfort a.M. 1976 y Manfred Riedel: «Epoche, Epochenbewusstsein», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* bajo la dirección de Joachim Ritter, vol. 2, Basilea-Stuttgart, 1972, págs. 596-599.

42. Johannes v. Müller: *Vier und zwanzig Bücher Allgemeiner Geschichten besonders der Europäischen Menschheit* (1797), bajo la dirección de Johann Georg Müller, 3 vols., Tubinga, 1811, 2.ª edic.

43. Heinrich M. G. Köster: «Historie», en *Deutsche Encyclopädie, oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften,* 23 vols., Francfort, 1778-1804, vol. 12, 1787, págs. 648-657, 657.

ducción de la expresión de una historia contemporánea, dando ya por supuesta una moderna. Así, en 1775, antes de la Revolución Francesa, Büsch organizó la historia *según el tiempo* en historia antigua, media y *moderna, hasta nuestros días, pudiendo diferenciar aún en este período la contemporánea, que se haría cargo del tiempo de la última generación o de este siglo.*[44] La nueva historia ya no tenía como referencia sólo la historia antigua o media, sino que consiguió una autonomía temporal que provocaba diferenciaciones ulteriores.

Pero un «tiempo contemporáneo», diferenciado de un «tiempo moderno», aún podía leerse en el sentido de la adición que hacen los anales. En este caso la «última generación» o siglo respectivos sería solamente el conjunto de personas que viven simultáneamente, tal y como lo delimitó Chladenius en su hermenéutica histórica. Pero el «tiempo contemporáneo» se captó rápidamente en oposición a «tiempo moderno», como atestigua su actualidad enfática.

Con las demandas de la Ilustración tardía y los acontecimientos de la Revolución Francesa se reunieron experiencias que conferían también a la expresión de un tiempo contemporáneo una fuerza de empuje social y política. Se implantó esta expresión mucho más rápidamente que antes la de «tiempo moderno». Y del carácter epocal con el que se comprendió poco después de su introducción habla el reproche que se le hizo a Heeren por no haber iniciado expresamente el tiempo contemporáneo con la Revolución Francesa. Heeren, que había aprendido a pensar a largo plazo, se defendió con un razonamiento analógico, llamando la atención acerca de cuánto tiempo había precisado también la expresión «el tiempo moderno» para imponerse: *aún le parece* (dice Heeren de sí mismo) *demasiado pronto para querer separar el tiempo contemporáneo del moderno; esta clasificación sería competencia de los historiadores del siglo XX y no de los*

44. Johann Georg Büsch: *Encyclopädie der historischen, philosophischen und mathematischen Wissanschaften,* Hamburgo, 1775, pág. 128. Büsch comparte el modo de considerar las épocas de Gatterer: serían los puntos de reposo de los grandes hechos mundiales, *y el tiempo entre dos de esas épocas es el período o intervalo.* Considerados desde el transcurso inmanente de la historia, *estos hechos capitales del mundo... son los que conciernen por su importancia en las revoluciones más destacadas, que han afectado al género humano tomado en su conjunto engendrando poco a poco los tiempos y los Estados actuales* (pág. 538 sig.). El uso lingüístico de «tiempo contemporáneo» que se puede comprobar en Morhof es inespecífico, pues se pone en oposición a «tiempo intermedio», en Daniel Georg Morhof: *Unterricht von der Teutschen Sprache und Poesie,* Kiel, 1682, págs. 277, 308, cit. según Voss: *Das Mittelalter,* (nota 4), pág. 44.

del primer cuarto del XIX; durante la Reforma hubiera sido igual de poco conveniente empezar con ella el tiempo moderno.[45]

Lo moderno del argumento de Heeren era que pensara conjuntamente la historia efectiva venidera, pero dar por supuesto un transcurso mínimo para la historia contemporánea antes de poder incluirla bajo este concepto significaba una renuncia a enfatizar la época. La historia contemporánea sólo debía entrar en vigor como un concepto de período a largo plazo, en analogía con la historia medieval o moderna.

La objeción histórica de Heeren no se impuso. Mientras dio clase, Ranke decía siempre «historia del tiempo contemporáneo» o «historia contemporánea», que para él comenzaba con el viejo Federico, con la Revolución Americana o con la Francesa, dependiendo de la temática. Pero si trataba de la historia de sus contemporáneos volvía al uso lingüístico tradicional y la llamaba «historia de nuestro tiempo».[46]

El «tiempo contemporáneo» se caracterizaba porque indicaba que se había traspasado muy rápidamente el umbral de la época, según la conciencia de los participantes y sobre todo por la Revolución Francesa. Se rechazó el significado cronológico aditivo que podía pensarse en principio, en el sentido de la historia contemporánea que había que seguir escribiendo. Lo que no era posible aún con el concepto de tiempo moderno lo consiguió el de «tiempo contemporáneo». Se convirtió en un concepto de época para los contemporáneos que abría un período nuevo registrado o sólo de forma retrospectiva.

El «tiempo moderno» se impuso tras el de *historia nova* sólo de forma lenta y a largo plazo y aun así se implantó sólo como una determinación *ex post.* Pero el tiempo moderno que produjo desde sí mismo un tiempo contemporáneo alcanzó entonces cualidades históricas que llevaban más allá del esquema lingüístico tradicional de una adición según el modelo de los anales.

Se trataba de determinar la diferencia entre el tiempo nuevo y el contemporáneo que se dio en una fase de reflexión creciente sobre el tiempo histórico. La rápida imposición del concepto de tiempo contemporáneo tiene que interpretarse como indicador de un cambio acelerado de la experiencia histórica y de la intensificación de su elaboración por la conciencia. Para un uso enfático del lenguaje

45. Arnold H. L. Heeren: *Handbuch der Geschichte der Europäischen Staatensystems und seiner Colonieen,* Gotinga, 1822, 4.ª edic. (1.ª edic. 1809), pág. XVII.

46. Ranke: *Vorlesungseinleitungen,* (nota 2), passim.

y para caracterizar las propias experiencias como realmente nuevas estaban totalmente disponibles muchas otras expresiones que se impusieron en el decenio de 1800 o a las que les fueron asociados nuevos sentidos: la revolución, el progreso, el desarrollo, la crisis, el espíritu del tiempo, todas ellas expresiones que contenían indicadores temporales que no se habían dado hasta entonces del mismo modo.

De aquí que el uso historiográfico de «tiempo moderno» sólo fuera limitadamente útil para caracterizar el énfasis de una experiencia del tiempo específicamente nueva. Por eso en un segundo paso preguntamos por conceptos ulteriores y reflexiones temporales que han entrado a formar parte de aquella experiencia. El «tiempo moderno» se anuncia en muchos contextos y toma la palabra en numerosos lugares.

II. *Criterios históricos de la temporalización*

Desde la segunda mitad del siglo XVIII se acumulan numerosos indicios que remiten al concepto de un tiempo nuevo en sentido enfático. El tiempo no sigue siendo solamente la forma en la que se desarrollan todas las historias, sino que adquiere él mismo una cualidad histórica. La historia no se efectúa en el tiempo, sino a través del tiempo. Se dinamiza el tiempo en una fuerza de la historia misma. Desde luego, esta nueva fórmula de la experiencia presupone un concepto igualmente nuevo de la historia, a saber, el singular colectivo de la historia que desde 1780, aproximadamente, pudo concebirse sin un objeto coordinado o un sujeto preordenado —como historia en y para sí.[47]

En este contexto es significativo cómo describe Campe la «historia contemporánea». Ya no se apunta, como anteriormente en Stieler, a la «cronología» como ciencia auxiliar de la historia, sino que su significado primario es ahora: *la historia en general.* Sólo como segundo significado se coloca *la historia de un cierto tiempo, especialmente de nuestro tiempo, del tiempo más reciente*[48] —tal y como hoy se usa la palabra, teóricamente insuficiente.

47. Véase Reinhart Koselleck: «Geschichte V (Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs)», en *Geschichtliche Grundbegriffe* (nota 3), vol. 2, 1975, págs. 647-691.

48. Artículo «Zeitgeschichte», en Campe: *Wörterbuch* (nota 28), vol. 5, 1811, pág. 833; artículo «Die Geschicht» (nota 34).

Tan pronto como se comprendió la historia como una magnitud genuina, se conceptualizó su relación necesaria con el tiempo histórico. El que toda historia sea historia contemporánea, implica su temporalización de modo determinable, para lo que se indicarán a continuación algunos criterios.

Cuando Kant formuló su protesta porque la historia debía ajustarse entonces a la cronología, criticó la interpretación teológica del tiempo como plan providencial al que se tenían que atener todas las *Historien*. Había que tratar, más bien, de que la cronología se rigiera por la historia.[49] Kant exigía criterios temporales inmanentes a la historia que se fueron perfilando cada vez con mayor claridad en la discusión histórico-teórica de la Ilustración tardía.

En primer lugar, adquieren los *saecula* —los siglos, como se podía decir desde el siglo XVIII en lengua vernácula— un significado histórico propio. Se convierten en precursores de la reflexión temporal. Si los *saecula* todavía eran en primer lugar auxiliares cronológico-aditivos de clasificación, como por ejemplo en Flacius Illyricus, para ordenar diacrónicamente las diversas materias simultáneas, desde el siglo XVII adquieren cada vez más una pretensión históricamente autónoma. Se comprenden como unidades coherentes y cargadas de sentido. El siglo de la Ilustración es pensado por los contemporáneos de esa forma y se sabe, por ejemplo en Voltaire, diferente al *Siècle* de Luis XIV. El *genius saeculi* es un concepto precursor del espíritu del siglo.[50] Así, los siglos se convierten en conceptos temporales de experiencia histórica que proclaman la imposibilidad de intercambiar su singularidad como unidades del acontecer.[51]

49. Immanuel Kant: «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht», en *Werke*, edit. por Wilhelm Weischedel, vol. VI, Darmstadt, 1964, págs. 399-690, 503.

50. Véanse las justificaciones para el siglo XVII en Rudolf Eucken: *Geistige Strömungen der Gegenwart. Die Grundbegriffe der Gegenwart*, Berlín 1920, 6.ª edic., pág. 277. Además la explicación programática de Clarendon de que es *more useful to posterity to leave a character of the times, than of the persons, or the narrative of the matters of fact, which cannot be so well understood, as by knowing the genius that prevailed when they were transacted* (Clarendon: *Selections from The history of the Rebellion and Civil Wars...*, bajo la dirección de G. Huehns, Londres-Nueva York-Toronto, 1955, pág. 7).

51. Werner Krauss: «Der Jahrhundertbegriff im 18. Jahrhundert. Geschichte und Geschichtlichkeit in der französischen Aufklärung», en *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft*, bajo la dirección de Werner Krauss y Hans Mayer, vol. 16, Berlín 1963, págs. 9-40 y Johannes Burkhardt: *Die Entstehung der modernen Jahrhundertrechnung. Ursprung und Ausbildung einer historiographischen Technik von Flacius bis Ranke*, Goppinga 1971 (Göppinger akademische Beiträge, n. 43).

Casi cada época contiene acontecimientos que le son propios, decía Köster.[52] Una vez que se haya impuesto —en contra de la *Historie* ejemplar— el axioma de la unicidad, de la irrepetibilidad, entonces se deshace también el concepto secular del cálculo aditivo de cien en cien años, como una simple ayuda para la clasificación. Como subrayaba Schröckh en 1768: *Con un nuevo siglo no empieza inmediatamente una nueva configuración del mundo: en el nuevo siglo se dasarrollan tarde muchas empresas que habían comenzado ya en el siglo transcurrido.*[53]

La «nueva configuración del mundo» se interpreta ya de modo secular, pero su génesis se separa del número esquemático del siglo. Los procesos históricos se interpretan reflexivamente, se desarrollan según se empieza a decir ahora, hasta que estuviese dispuesto el concepto mismo de desarrollo.[54] De esta forma adquieren una estructura temporal propia. *Verdaderamente, cada cosa variable tiene dentro de sí la medida de su tiempo*, escribió Herder en su *Metacrítica* a Kant; *no hay dos cosas en el mundo que tengan la misma medida del tiempo... Así pues (se puede decir verdadera y audazmente) en un tiempo del universo hay un número incalculable de tiempos.*[55] Desde entonces se ha podido buscar en los acontecimientos y decursos históricos un tiempo inmanente a ellos mismos, el momento único, un lapso específico de diferente duración.

Hasta qué punto el tiempo interior de cada historia individual organiza toda la historia lo demuestra —en segundo lugar— el teorema, pleno de experiencia, de la anacronía de las historias diferentes pero simultáneas en el sentido cronológico.[56] Con el descubrimiento del globo terráqueo aparecieron más grados distintos de civilización viviendo en un espacio contiguo, siendo ordenados diacrónicamente por comparación sincrónica. Si se miraba desde la Europa civilizada a la América bárbara, se trataba también de una mirada hacia atrás, lo que demostraba para Bacon que el hombre era un dios para el hombre: *non solum propter auxilium et benefi-*

52. Heinrich M. G. Köster: «Historische Erkenntnis», en *Deutsche Encyclopädie* (nota 43), vol. 12, 1787, págs. 669-676, 670.

53. Cit. según Burkhardt: (nota 15), pág. 88.

54. Wofgang Wieland: «Entwiklung, Evolution», en *Geschichtliche Grundbegriffe* (nota 3), vol. 2, 1975, págs. 199-228.

55. Johann Gottfried Herder: *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, bajo la dirección de Friedrich Bassenge, Berlín, 1955, pág. 68.

56. Para lo que sigue Reinhart Koselleck, Christian Meier: «Fortschritt», en *Geschichtliche Grundbegriffe* (nota 3), vol. 2, 1975, págs. 351-423, especialmente 391-402 (experiencias del progreso y su elaboración teórica).

cium, sed etiam per status comparationis.[57] Las comparaciones ordenaban la historia universal, que penetraba en la experiencia y que era explicada crecientemente como modo de progreso hacia fines cada vez más amplios. De la circunstancia de que pueblos particulares, o Estados, continentes, ciencias, estamentos o clases estaban adelantados respecto a los demás, se extrajo un impulso continuo para la comparación progresiva, de manera que finalmente —desde el siglo XVIII— pudo formularse el postulado de la aceleración o —por parte de los rezagados— del alcance o adelantamiento. Esta experiencia fundamental del progreso, como se concibió singularmente alrededor de 1800, está arraigada en el conocimiento de lo anacrónico que sucede en un tiempo cronológicamente igual. La diferencia en cuanto a la mejor organización o a la situación del desarrollo científico, técnico o económico, organizaba desde el siglo XVI cada vez más la experiencia histórica.

Desde entonces toda la historia adquirió su propia estructura temporal. Petrarca expresó aún el deseo subjetivo de haber nacido en otra época: *Nam fuit et fortassis erit felicius evum.*[58] A principios de la modernidad los deseos de este tipo se convirtieron paulatinamente en manifestaciones materiales históricas que organizaban inmanentemente el transcurso del tiempo. *Y no todos han encontrado en su siglo el tiempo que hubiesen debido vivir* —escribió Zedler en el ámbito protestante del norte de Alemania en 1749—. *Tuvo que ser justo como ejemplo por la Providencia divina que Martín Lutero fuese un hombre de su tiempo; Johannes Hus, por el contrario, no lo fue y hubiese sido merecedor de un siglo mejor.*[59]

D'Alembert y Diderot proyectan la historia total en el espectro de sus ritmos temporales inmanentes. Preguntan por las condiciones únicas de los fenómenos históricos, ante todo de las ciencias y posibles concepciones de las ideas. Se subraya la existencia de hombres importantes adelantados a su tiempo; para efectuar la posterior realización de sus proyectos, el atraso de las masas no ilustradas aún se convierte en el tema de su educación, de manera que la propia empresa de la *Encyclopédie* se concibe con la conciencia de una situación histórica única. Se saben apremiados por el tiempo para reno-

57. Francis Bacon: «Novum organum» 1, 129, en *The Works* (nota 23), vol. 1, pág. 222.
58. Cit. según Ullmann: *Renaissance* (nota 9), pág. 268.
59. Artículo «Zeit», en Zedler: *Universal-Lexikon* (nota 14), vol. 61, 1749, págs. 725-734.

var oportunamente todas las habilidades técnicas y todo el saber para actuar en el futuro —también en caso de una catástrofe—.[60] Así, se dispone la historia según los criterios inmanentes y fundamentados antropológicamente del antes y el después, que ya no se pueden modificar para el pasado. Pero la consideración histórica evoca también un «demasiado pronto» o «demasiado tarde», para influir en el futuro mediante la Ilustración acelerada. Así pues, los enciclopedistas trabajaron con una conciencia histórica sensibilizada en alto grado, que desarrolló un retículo común para los momentos, para la duración y el lapso transcurrido: el retículo del progreso, según el cual toda la historia se hizo explicable universalmente.

En el horizonte de este progreso, la simultaneidad de lo anacrónico se convierte en la experiencia fundamental de toda historia —un axioma que en el siglo XIX se enriqueció por los cambios sociales y políticos que introdujeron este axioma en la experiencia de la vida diaria—. *Si niego la situación alemana de 1843, me encuentro apenas en el año 1789, según la cronología francesa, y aún menos en el núcleo del presente.* Con esta frase sólo expresó Marx[61] acentuadamente lo que la historia exigía siempre desde la Revolución Francesa que se explicase según criterios temporales, bajo la alternativa de progresar o conservar, recuperar el tiempo o demorarlo.

En tercer lugar y en relación con la experiencia del progreso, la teoría de la perspectiva histórica subjetiva adquirió, desde el compromiso de los enunciados históricos, un sitio firme en el canon de la teoría del conocimiento histórico.[62] Chladenius actuó aquí como innovador en Alemania. Apenas hay historiador alemán de la Ilustración que no se refiera a él tácita o abiertamente. Compartían su opinión de que todas las representaciones históricas dependían de la elección que hace el autor y que tiene que hacerla porque se mueve dentro de límites pretendidamente sociales, religiosos o políticos. Así, para Thomas Abbt[63] llegó a ser aceptable que diferentes repre-

60. D'Alembert: *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), bajo la dirección de Erich Köhler, Hamburgo, 1955 y Diderot «Encyclopédie» en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, bajo la dirección de Diderot y D'Alembert, 17 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966-1967 (reprod. de la edic. de París 1751-1780), vol. 5, 1755, págs. 635-649.

61. Karl Marx: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Die Frühschriften*, bajo la dirección de Siegfried Landshut, Stuttgart, 1953, págs. 207-224, 207.

62. Para lo que sigue véase pág. 180.

63. Thomas Abbt: *Geschichte des menschlichen Geschlechts...* vol. 1, Halle, 1766, pág. 219. Véase pág. 186.

sentaciones de los mismos sucesos pudieran ser igualmente verdaderas. Pero la cosa no quedó así.

La perspectiva no tenía sólo una dimensión espacial; adquirió también una dimensión temporal. Gatterer, por ejemplo, ya partía del hecho de que la verdad de una historia no siguiera siendo siempre la misma.[64] El tiempo histórico se incrementó con una cualidad creadora de experiencias que, por efecto retroactivo, enseñaba a conocer de nuevo el pasado. Así señaló Büsch en 1775: *Sin embargo, sucesos que surgen de nuevo pueden hacer que una historia que antes nos interesaba poco o nada sea importante para nosotros.*[65] La *Historie* pragmática no buscaba sólo las causas y los efectos que había aprendido a ponderar de modos diferentes. Le agradaba especialmente servirse del *topos* de Tácito acerca de que pequeñas causas podían tener grandes consecuencias. Pero esta idea fue llevada más lejos. Ahora, la historia efectiva pertenecía también al *status* de una historia, ambas convergían en el concepto de «historia en general».

En otras palabras, los acontecimientos perdieron el carácter estable por el que se habían fijado por escrito en los anales y continuaban escribiéndose. Se hizo posible, incluso se exigió, que los mismos acontecimientos fueran narrados y juzgados de manera diferente a lo largo del tiempo.

Naturalmente este procedimiento se practicaba desde hacía tiempo, especialmente por la historiografía de la Iglesia. Lo nuevo consistió en que ahora ya no se consideraba la relatividad de los juicios históricos como una anomalía de la teoría del conocimiento, sino como testimonio de una verdad superior condicionada por el decurso mismo de la historia. Un acontecimiento podía, desde entonces, cambiar su identidad si se modificaba su *status* en la historia total que progresaba continuamente. Tanto el juicio perspectivista como la historia efectiva demostrable adquirieron efecto retroactivo.

La historia se temporaliza en el sentido de que, en virtud del tiempo que transcurre, se modifica el hoy respectivo y, con la distancia creciente, también el pasado, o, con mayor precisión, el pasado se revela en su verdad respecto al presente correspondiente. La modernidad le confiere al pasado en su conjunto la cualidad de historia universal. Pero con esto, la novedad de la historia que acontecía en cada

64. Johann Christoph Gatterer: *Abhandlung vom Standort und Gesichtspunkt der Geschichtsschreibers oder der teutsche Livius*, Allgemeine historische Bibliothek, Halle, 5 (1768), pág. 7. Véase, pág. 186.
65. Büsch: *Encyclopädie*, (nota 44), pág. 12.

caso y se reflexionaba como nueva, adquiría una pretensión progresivamente creciente respecto a toda la historia. Se hizo obvio que la historia debía ser enmendada continuamente —precisamente en tanto que universal—. *No ha quedado ninguna duda en nuestros días acerca de que la historia universal tenga que ser enmendada de vez en cuando* —así resumía Goethe poco después este cambio de experiencia—. Y Goethe fundamentó esta obligación de reescribir la historia una y otra vez, no por el hallazgo de nuevas fuentes, lo que según la estrategia de la investigación hubiera sido evidente. Desde la teoría de la historia, eso no tiene importancia. Más bien atribuía la invitación a enmendar la historia universal al propio tiempo concebido históricamente: *porque el contemporáneo de un tiempo progresivo es conducido a puntos de vista desde los que el pasado se puede apreciar y juzgar de una forma nueva.*[66]

Una vez que se registraron históricamente experiencias nuevas presuntamente no realizadas anteriormente, se pudo comprender también el pasado como fundamentalmente diferente. Precisamente esto llevó a que tuviesen que expresarse las épocas como peculiares en el horizonte del progreso. El diagnóstico del tiempo nuevo y el análisis de épocas pasadas se correspondían.

Esta unión de la reflexión histórica con la conciencia del movimiento del progreso fue la que permitió resaltar el propio período moderno en comparación con los precedentes. En palabras de Humboldt: *El siglo XVIII ocupa, en la historia de todos los tiempos, el lugar más favorable para investigar y apreciar su carácter.* Pues sólo por la reflexión sobre su efecto, la Antigüedad y la Edad Media se pudieron resaltar en su peculiaridad y en su diferencia respecto al período propio que se concibe en parte como resultado de todo el «tiempo anterior». *En nuestra posición, disfrutamos de la gran ventaja de abarcar por completo los dos períodos primeros, cuyas verdaderas consecuencias y colaboración adecuada sólo quedan evidenciadas por el tercero.*[67]

Pero no fue únicamente la mirada hacia el pasado la que exigía encontrar junto con el progreso del tiempo un conocimiento siempre nuevo de toda la historia. También la diferencia tajante entre el

66. Johann Wolfgang von Goethe: «Materialien zur Geschichte der Farbenlehre» en *Goethes Werke*, vol.14, Hamburgo, 1960 (edición de Hamburgo en 14 vols.), págs. 7-269, 93. Véase pág. 195.

67. Wilhelm v. Humboldt: «Das achzehnte Jahrhundert», en *Werke*, bajo la dirección de Andreas Flitner y Klaus Giel, Darmstadt, 1960, vol. 1, («Schriften zur Anthropologie und Geschichte»), págs. 376-505, 401 sig.

tiempo propio y el futuro, entre la experiencia precedente y la expectativa del porvenir, impregnó el tiempo nuevo de la historia.

En cuarto lugar. Desde finales del siglo XVIII, es característico de la nueva conciencia de época el que no se llegara a experimentar el propio tiempo como final o principio, sino como tiempo de transición. Sin duda, aquí hay inicialmente una diferencia entre la recepción alemana de la Revolución Francesa y la experiencia de los que participaron en ella directamente, los cuales exaltaron ante todo el reinicio absoluto. Pero desde la fracasada restauración de 1815, la conciencia del período de transición pertenece a la experiencia general de los pueblos europeos inducida crecientemente por los cambios sociales consiguientes a la Revolución Industrial. En el lenguaje personalizado de un conservador: *Todo se ha vuelto móvil o se hace movible y, con la intención o bajo pretexto de perfeccionarlo todo, se cuestiona, se duda de todo y se va al encuentro de una transformación general. El amor al movimiento en sí, incluso sin finalidad ni propósito determinado, ha sido el resultado y se ha desarrollado a partir de los movimientos del tiempo. En él y sólo en él se pone y se busca la vida verdadera.*[68]

Las determinaciones específicamente temporales que caracterizan la nueva experiencia de la transición son dos: el esperado carácter diferente del futuro y el cambio de los ritmos temporales de la experiencia: la aceleración en virtud de la cual se diferencia el tiempo propio del precedente. Humboldt lo subrayó expresamente en su análisis del siglo XVIII y no estaba solo: *Parece que nuestra época nos traslada de un período que está pasando a otro nuevo no poco diferente.* Y el criterio de este cambio está en un tiempo histórico que produce plazos cada vez más cortos. *Quien compare, aunque sea con poca atención, el estado actual de las cosas con el de hace quince o veinte años no negará que reina en él una desigualdad mayor que en el doble espacio de tiempo a principios de este siglo.*[69]

El acortamiento de los plazos que permiten una experiencia precisamente homogénea, o la aceleración del cambio que consume las

68. Friedrich Ancillon: «Über die Perfectibilität der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Bedingungen und Triebfedern», en *Zur Vermittlung der Extreme in der Meinungen*, 2 partes, Berlín, 1828 y 1831, parte 1, págs. 165-211. Werner Conze expone resumiéndolas las estructuras sociales y políticas de este tiempo de transición en su trabajo «Das Spannungsfeld von Saat und Gesellschaft im Vormärz», en *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, bajo su propia dirección, «Industrielle Welt», edit. por él mismo, vol. 1, Stuttgart, 1970, 2.ª edic., págs. 207-269.

69. Humboldt: «Das achzehnte Jahrhundert» (nota 67), pág. 398 sig.

experiencias, pertenecen desde entonces a los *topoi* que caracterizan la historia más reciente. Los movimientos del siglo XIX, escribía Gervinus en 1853, *se suceden según el tiempo en progresión casi geométrica* y cincuenta años más tarde Henry Adams desarrolló una teoría dinámica de la historia que aplicó la *law of acceleration* a todo el pasado conocido hasta entonces.[70] El axioma histórico de la unicidad de todo acontecer era así la abstracción temporal de una experiencia moderna de la vida cotidiana.

Lo que entonces iba al paso ahora va al galope, escribía Arndt en 1807 echando una ojeada retrospectiva a los últimos veinte años. *El tiempo está en fuga, los más listos lo saben desde hace tiempo. Cosas inmensas han sucedido, el mundo ha sufrido grandes transformaciones, calladamente y a gritos, en el silencioso paso de los días y en los huracanes y volcanes de la revolución; cosas tremendas sucederán, cosas más grandes se transformarán.*[71]

Con esto se transformó también forzosamente la actitud ante el futuro, que en todo caso tendría un aspecto distinto del que enseñaba toda la historia precedente, ya fuese esperado como progreso o temido conservadoramente. Como decía en 1793 el *Schleswigschen Journal: ...en una época cuyos acontecimientos son completamente diferentes a los de todas las demás épocas; en la que las palabras cuyo sonido tenía anteriormente una fuerza indescriptible han perdido toda su significación, ...sólo un insensato o un iluso puede imaginarse que puede determinar con certeza lo que pudiera estar oculto en el fondo del futuro; ahí fracasa todo saber humano; toda comparación es imposible, porque no hay ninguna época que se pueda oponer a la presente.*[72] En el horizonte de una experiencia de continua sorpresa que entonces era prevaleciente, el tiempo modificó a trechos su sentido cotidiano del fluir o del ciclo natural dentro del cual suceden las historias. Incluso el tiempo mismo podía ahora interpretarse como res-

70. G. G. Gervinus: *Einleitung in die Geschichte des neuzehnten Jahrhunderts,* Leipzig, 1853, pág. 174; Henry Adams: *The education of Henry Adams. An autobiography,* Boston-Nueva York, 1918, pág. 489 sigs.; Reinhart Koselleck: *Gibt es eine Beschleunigung in der Geschichte?,* Abhandlung der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Klasse für Geistwissenschaften, de próxima aparición.

71. Ernst Moritz Arndt: *Geist der Zeit,* Altona, 1877, 6.ª edic. (1.ª de 1807), págs. 76, 55.

72. «Sobre algunos de los beneficios ciertos que la humanidad entera ya ha recibido o aún quisiera recibir por la actual catástrofe política», *Schleswigsches Journal,* n. 10, octubre 1793, págs. 218-242, 222 sig., 242, reimpresión en *Schleswigsches Journal,* vol. 3, 1793, Nendeln, 1972 (reprod. de la edic. Flensburg), págs. 218-242.

pectivamente nuevo, pues el futuro traía otras cosas y más rápidamente de lo que hasta entonces parecía posible. Por eso, Friedrich Schlegel pudo decir en 1829: *Jamás ha dependido un tiempo con tanta fuerza y tal proximidad, tan exclusiva y tan generalmente del futuro como este nuestro.*[73]

Las dimensiones temporales del pasado, presente y futuro se entrelazaron ahora de modo cualitativamente diferente, de manera que el reinicio epocal de la historia respectivamente más reciente se pudo realizar en fases siempre nuevas. *En su significado correcto, las épocas y los contemporáneos son una sola cosa,* constató Arndt.[74] En cierto modo, «época» y «período», umbral y plazo del tiempo nuevo coinciden en el horizonte de un movimiento que se rebasa a sí mismo continuamente.[75] En virtud de esta temporalización, desaparecen la anticipación de la providencia y la ejemplaridad de las historias antiguas. El progreso y la conciencia histórica temporalizan alternativamente todas las historias en la unicidad del proceso de la historia universal. Sin eludir un más allá, la historia universal se convierte en tribunal universal, frase de Schiller que fue inmediatamente recogida y citada corrientemente como garantía de claridad. La conciencia de la unicidad epocal se hace en cierto modo duradera —criterio de lo que más tarde se llamó modernidad.

En quinto lugar. Es una paradoja aparente que en el horizonte de un tiempo de transición acelerado, la historiografía tradicional del presente choque cada vez más con dificultades, llegando incluso a caer en el descrédito entre los historiadores profesionales. Si con los intervalos cada vez mayores aumentaban las posibilidades de conocimiento del pasado, la historia de sucesos que se escribían día a día perdió su dignidad metódica. La superioridad de la que gozaba anteriormente un testigo ocular es cuestionada, por ejemplo, por Planck en 1781, porque la historia «real» sólo se hace evidente des-

73. Friedrich Schlegel: *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828,* bajo la dirección de Jean Jacques Anstett, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, bajo la dirección de Ernst Behler, vol. 9, Munich-Paderborn-Viena-Zurich, 1971, pág. 417.

74. Arndt: *Geist der Zeit,* (nota 71), pág. 53.

75. En la escala de atribución de la culpa de un tradicionalista: *Hoy en día no se le concede tiempo para nacer a la historia universal, no se quiere dejar que nada se desarrolle; de pronto debe existir un presente que no es hijo del pasado. Lo que posiblemente muchos siglos podrían producir debe anticiparse, crearse en meses aquello de lo que uno se pregunta si será posible en siglos...* (Thimoteus Aclines: *Recht und Macht des Zeitgeistes,* Schleswig, 1824, pág. 5).

pués de cierto tiempo: gracias a la crítica histórica se muestra *de forma completamente distinta* a lo que les pareció ver a los contemporáneos correspondientes.[76]

Si el peso específico metódico de la investigación histórica se cargó cada vez más sobre un pasado progresivamente más extraño y alejado, visto desde la historia social esto no fue sino una consecuencia de la experiencia de la revolución en los últimos decenios del siglo XVIII, en los que la tradición se iba desmoronando.[77] Pero a la vez crecían las dificultades para conocer el propio tiempo porque la dirección, dondequiera que condujera, ya no parecía derivable de la historia precedente. El futuro se convirtió en un desafío o en un enigma. *No vive mortal alguno al que se le haya concedido calcular los progresos de los siglos futuros en los descubrimientos y en las situaciones sociales.*[78] Sólo esta experiencia de que el tiempo pasado transcurrió de manera distinta a cómo lo hace el propio y lo hará el futuro hizo inseguro que se siguieran escribiendo en los anales los datos del presente. Pues nadie se podía cerciorar sin más, por inspección ocular, de qué sucesos contarían o serían eficaces.

La gestación histórica del conocimiento de las dimensiones temporales del pasado, presente y futuro, se ha desplazado completamen-

76. Véase pág. 187. Gottlieb Jakob Planck: *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, dos partes, Leipzig, 1795, parte 2, pág. 243. —Escasamente un siglo más tarde escribió Jakob Burckhardt a Bernhard Kuglor el 2 de julio de 1871: *En primer lugar y ante todo, le felicito por rechazar la proposición de una «historia alemana contemporánea». Nada es menos útil para el conocimiento elevado, nada actúa más destructivamente sobre la vida científica que el ocuparse exclusivamente de acontecimientos contemporáneos. Vivimos en un tiempo muy distinto del de Tucídides, que abarcaba por completo la situación y los antagonismos y estaba iniciado en todos los secretos, mientras que quien represente actualmente la historia actual corre el riesgo de que se le considere superfluo por unos pocos secretos que se descubran posteriormente, y además la de competir con un montón de fabricantes que con su estilo folletinesco le aventajan cien veces en la consideración del público,* en Jakob Burckhardt, *Briefe*, bajo la dirección de Fritz Kaphahn, Leipzig, s.a. (1938), (Colección Dietrich, vol. 6), 3.ª edic., pág. 355 sig.

77. Véase G. G. Gervinus: *Geschichte der deutschen Dichtung*, vol. 1, Leipzig, 1871, 5.ª edic., pág. 8: *El tiempo antiguo ha acabado para nuestro pueblo más que perfectamente desde la disolución del Reich; esto es, a pesar del extrañamiento de la nación respecto a su historia antigua, esto debía ser para los historiadores una advertencia y una exigencia suficientes como para dedicar toda su diligencia a aquellos tiempos que hay que poner ahora totalmente en claro, circunstancias que nos resultan cada vez más claras cuanto más nos alejamos de ellas.*

78. Friedrich List: *Das nationale System der politischen Oekonomie* (1840), bajo la dirección de Heinrich Waentig, Jena, 1928 (reimpr. de la edic. del último manuscr.), 5.ª edic. pág. 469.

te por la temporalización que entrelazaba continuamente las tres dimensiones. Hasta mediados del siglo XVIII la historia del tiempo propio tuvo una primacía indiscutible, no sólo por motivos políticos y didácticos, sino también por razones metódicas. Pues la imagen del pasado se desvanecía con el decurso del tiempo, como decía Bacon o como lo expresaba La Popelinière: *Pource que la longueur des vieux temps, faict perdre la cognoissance de la Verité à ceux qui viennent long temps après.*[79] Esta premisa, nacida de la experiencia de la vida diaria, todavía era válida tambien para Pufendorf, Gundling o Lessing.

Desde luego, la historiografía contemporánea tenía también sus perfidias. Anteriormente se tenían claros los riesgos resultantes de las presiones políticas o morales tan pronto como se dedicaba uno a la *Historie* de su propio tiempo. *Whosoever in writing a modern history shall follow truth too near the heels, it may happily strike out his teeth,* como tuvo que confesar Raleigh[80] en la prisión. Pero las objeciones contra una *Historie* del propio tiempo proceden, a finales del siglo XVIII, cada vez menos de la situación política o de la censura, eran el resultado de una experiencia transformada de la realidad histórica, esto es, de su estructuración temporal. *La organización de Europa en los tres últimos siglos ha cambiado demasiado,* escribió Büsch en 1775, como para que se pueda reproducir la historia más reciente a lo largo de los sucesos en los Estados y en las personas que han actuado en ellos. Todas las *querellas mundiales* importantes repercutían a través de los Estados, el entretejimiento económico llegaba hasta ultramar, de manera que los acontecimientos sólo se podían comprender cada vez más en sus contextos históricos universales.[81] El postulado de una historia universal, que desde mediados de siglo se extendió cada vez más, atestigua el profundo cambio de experiencia derivable de la interdependencia global —que fue especialmente explícito en la guerra de los Siete Años—. Pero los factores eficientes en el entrelazado de los acontecimientos eludían ahora la experiencia inmediata de los individuos implicados. Los contextos abarcantes de acontecimientos ya no se podían seguir escribiendo en anales: exigían del historiador mayores esfuerzos de abs-

79. Francis Bacon: *The advancement of learning and New Atlantis,* bajo la dirección de Thomas Case, Londres-Nueva York-Toronto, 1951, pág. 86 (libro II, II, 1) y Voisin de la Popelinière: *L'Histoire des histoires,* París, 1599, pág. 61.

80. Walter Raleigh: «History of the World», prefacio, citado según: *Choice passages from the writings and letters of Sir Walter Raleigh,* bajo la dirección de Alexander B. Grosart, Londres, 1893, pág. 191 sig.

81. Büsch: *Encyclopädie,* (nota 44), págs. 123, 164 sigs.

tracción para compensar la desaparición de la experiencia de la inmediatez. Por eso, la escuela de Gotinga exigía que se escribiese la historia como «sistema» y no como una «suma de partes». De aquí que entonces surgieran las teorías de la historia o sus filosofías. Debían preparar las categorías que fueran indicadas para llegar a su conexión universal, pasando por la experiencia de la vida cotidiana.

A la componente espacial se le agregó, especialmente desde la Revolución Francesa, la componente temporal que, a consecuencia de la experiencia de la aceleración, hacía cada vez más difícil escribir la historia correspondiente al tiempo propio. Por el contrario, las objeciones se multiplicaron. Krug, por ejemplo, distinguió en 1798 *entre la historia reciente y la más reciente, esto es, la historia del día* y consideró como característica suya que *a menudo y en consideración a la incertidumbre, tiene gran parecido con la mítica.* Sólo el futuro podría traer una aclaración imparcial.[82] Como en lo individual, así en el todo: Simon Erhardt consideró ciertamente en 1818 la «historia universal» como «historia del desarrollo de la humanidad» como se ha hecho entretanto habitual, pero a él le parecía que *al individuo, apresado en un determinado espacio y tiempo, no le sería posible determinar en qué era se transforma su tiempo.*[83] Las periodizaciones que se refirieran a la historia universal serían inadmisibles desde la teoría del conocimiento. A esa cuestión no se podía responder unívocamente, porque con el transcurso del tiempo las clasificaciones se desplazan perspectivistamente. Esto era válido tanto para el total inconcluso de la historia como para la historia nunca alcanzable del presente. Diesterweg le confirmaba al *ser temporal llamado hombre* los límites de su fuerza diagnóstica del presente. Pues ciertamente, *no es cosa fácil comprender completamente el propio tiempo, esto es, el tiempo en el que se vive, si éste es un tiempo en movimiento.*[84] Finalmente, Perthes tuvo dificultades para conseguir historiadores profesionales que continuaran su historia de los Estados europeos hasta el presente. Un especialista le contestó que en el *proceso de transformación* de aquel tiempo en el que todo era *provisional,* no se le podía exigir que escribiera la historia hasta el presente —más aún, el futuro desconocido impedía el verdadero conocimiento del

82. Wilhelm Traugott Krug: *Versuch einer systematischen Encyclopädie der Wissenschaften,* 3 partes, Wittenberg-Leipzig, 1796-1819, parte 1, 1796, pág. 85.

83. Johann Simon Erhardt: *Philosophische Encyklopädie, oder System der gesammten wissenschaftlichen Ergebnisse,* Freibung, 1818, pág. 52 (párr. 92).

84. F. A. W. Diesterweg: *Beiträge zur Lösung der Lebensfrage der Civilisation, eine Aufgabe dieser Zeit,* Essen, 1837, 2.ª edic., pág. XVIII, 38 sig.

pasado—. Por eso, la proyectada historia de los Estados tenía el *doble defecto de que se debía referir a algo fugaz y a algo perfectamente conocido.*[85]

Y basta ya de ejemplos. La historiografía del día, que naturalmente siguió cultivándose, se deslizó hacia un género inferior que continuó siendo atendido por los periodistas.[86] O se dedicaban a ella aquellos historiadores y filósofos que, por impulso normativo o político, reunían el valor para formular pronósticos. Pues la historia, consecuentemente temporalizada, no se podía conocer ya como «historia contemporánea» si no incluía el futuro potencial.[87] Mencionaremos solamente a Droysen, Lorenz von Stein o Marx, cuya historiografía del tiempo en que vivían sacaba su impulso de un futuro en el que intentaban influir en función de sus diagnósticos históricos. Incluso las lecciones de Ranke sobre historia contemporánea tienen este aspecto didáctico si se interpretan históricamente.

Por supuesto es inexacto y hay que proceder con cautela al hablar de una temporalización de la historia, pues todas las historias

85. Clemens Theodor Perthes: *Friedrich Perthes' Leben nach dessen schriftlichen und mündlichen Mitteilungen*, vol. 3, Gotha, 1872, 6.ª edic., pág. 24 sigs. Véase antes pág. 195 sigs.

86. Por ejemplo, C. Strahlheim (es decir, Conrad Fried(e)rich): *Unsere Zeit oder geschichtliche Übersicht der merkwürdigsten Ereignisse von 1789-1830 ...von einem ehemaligen Officiere der kaiserlich französischen Armee*, Stuttgart, 1826-1830, 30 vols., 7 cuadernos suplem. y 13 cuadernos extraord., o Ernst Freymund (es decir, August Friedrich Gfrörer): *Die Geschichte unserer Tage oder getreue Erzählung aller merkwürdigen Ereignisse der neuesten Zeit*, 8 vols., 2 cuadernos suplem. y 2 cuadernos extraord., Stuttgart, 1831-1833. En su introducción (vol. 1, págs. 5-7) dice: *Siglos enteros no han producido en las relaciones políticas de Europa el cambio que ha efectuado el año 1830. El espíritu del tiempo, como una corriente impetuosa, se ha desbordado... liberalismo y realismo son las dos palabras mágicas que han dividido en dos huestes a la humanidad en Europa... Y esta escisión afecta no sólo al Estado, sino también a la vida ciudadana, a la sociedad, a la literatura y a la ciencia...* Además se remite también a las enciclopedias de Brockhaus, que, alrededor de 1830 y 1840, ofrecieron una sección natural y que —desde la Revolución— se convirtieron en cuadernos mensuales.

87. En el epílogo de *Conversationslexikon der Gegenwart*, vol. 4, Leipzig, 1841, pág. V sig. se asegura que *para la gran mayoría es francamente imposible... seguir la historia de su tiempo y abarcar el paso de los acontecimientos con claridad.* Pero es exactamente esto lo que ha llevado a cabo el *Conservationslexikon* según el juicio de los críticos: *reducir y, mediante combinaciones análogas, completar en cierto modo por adelantado el desarrollo importante de situaciones aún no cerradas, partiendo de diversos síntomas que, como acontecimientos, a menudo tenían la apariencia de la casualidad, abarcar con la mirada previsora del historiador una nueva transformación... representar los progresos como radios de un único movimiento radical.*

tienen que ver con el tiempo, se produzcan cuando se produzcan. Pero parece conveniente y justificado el uso de la expresión como término científico, ya que —como se ha mostrado— la experiencia moderna de la historia conduce a conceptos temporales enriquecidos teóricamente que exigen que se explique toda la historia según una estructura temporal.

La individualización y el axioma de la unicidad impregnaron la cronología natural, indiferente ante el contenido de las *Historien* individuales, con plazos y ritmos de transcurso de efectos históricos. La expresión «desarrollo» reunió muchos —no todos— de esos teoremas en un concepto común.

La simultaneidad de lo anacrónico, que fue primero una experiencia de la extensión hacia ultramar, se convirtió en el retículo fundamental que explicaba progresivamente la creciente unidad de la historia universal desde el siglo XVIII. Hacia finales del siglo, se acuñó en alemán el singular colectivo «progreso», que explicaba comparativamente todos los ámbitos de la vida con la pregunta por el «antes que» o «después de» —y no sólo el antes o el después.

La teoría de la perspectiva histórica legitima el cambio histórico del conocimiento, asignándole al orden cronológico una función creadora de conocimiento. Las verdades históricas se convirtieron en verdades reflexivas en virtud de su temporalización.

Finalmente, se abre el abismo entre la experiencia precedente y la expectativa venidera, crece la diferencia entre pasado y futuro, de manera que el tiempo en que se vive se experimenta como ruptura, como tiempo de transición en el que una y otra vez aparece algo nuevo e inesperado. La novedad aumenta en el campo de sentido del tiempo y tanto más porque antes de la tecnificación de la comunicación e información, la aceleración había llegado a ser una experiencia fundamental específica del tiempo. Y en el campo de lo político y social, el retardamiento se convirtió también en un teorema clave, ya fuera de los conservadores para detener el movimiento, ya de los progresistas para estimularlo: pero ambas posiciones nacen de una historia cuya nueva dinámica exigía categorías temporales de movimiento.

Por ello, los conceptos de la Ilustración y de la ciencia históricas deducidos teóricamente se dirigieron desde finales del siglo XVIII, desde que fueron acuñados o desde que se les dio sentido, al arsenal de legitimaciones de todos los grupos políticos y sociales: la «historia en general», que había que crear o ante la que uno se sentía responsable; el «desarrollo» al que había que seguir o el «progreso» que

se debía impulsar o frenar; la obligación e incluso la necesidad de adoptar una «posición», un partido, para poder actuar políticamente; finalmente, y como consecuencia de ello, la tarea de impulsar o rebasar, según la situación en el espectro de posibles proyectos de futuro, a otras posiciones, grupos, estamentos, clases, naciones, ciencias y conocimientos.

Los conceptos fundamentales elaborados teóricamente, penetraron en el depósito de las consignas que forman las opiniones y legitiman partidistamente —y, por cierto, a todos los partidos—. Esto lo demuestra, en definitiva, el uso excesivo que desde alrededor de 1800 se hizo del «tiempo» mismo para adquirir comprensión, poder o ambas cosas a la vez, en medio del movimiento desgarrador social y político.

La enciclopedia Grimm registra, para la época entre 1770 y 1830 que se concibió por primera vez como «tiempo contemporáneo», más de cien nuevas acuñaciones, palabras compuestas que cualificaron el tiempo de forma excelentemente histórica.[88] La palabra tiempo se unió a otras,* por ejemplo: intuición temporal, perspectiva temporal, tarea del tiempo, sacrificio de tiempo, conflicto de tiempo, necesidad de tiempo, movimiento temporal, formación del tiempo, carácter temporal, duración, desarrollo temporal, época, acontecimiento de actualidad, exigencia de tiempo, consumación del tiempo, fenómeno temporal, plenitud de los tiempos, decurso, sensibilidad para el tiempo, espíritu del tiempo. Con el «espíritu del tiempo», seguramente el más extendido y conjurado de estos términos, acabaremos esta serie de ejemplos. Estas nuevas acuñaciones se pueden atribuir a generaciones especialmente creadoras de lenguaje como el *Sturm und Drang*, pasando por la época clásica y la romántica hasta la Joven Alemania: todas indican un profundo cambio de experiencia. Las expresiones intentan calificar el tiempo con objeto de ayudar a diagnosticar y a dirigir el movimiento social y político que se había apoderado de todas las capas sociales.

* R. Koselleck se apoya aquí en la gran facilidad de la lengua alemana para formar palabras compuestas, cuyo significado no siempre equivale a las palabras simples que las integran. En el caso que nos ocupa, esta peculiaridad del idioma obliga a traducir en algunos casos añadiendo la calificación «temporal» en español, con lo que se pierde ese carácter de palabra única que tiene en alemán y, en otros casos, cuando se traduce por una sola palabra en español, se pierde el sentido de palabra compuesta que se menciona en el texto. [T.]

88. Véase el artículo de los compuestos de tiempo en Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, (nota 1), págs. 550-584.

Las locuciones y refranes que encierran experiencias temporales tienen una antigua tradición humanamente digna de respeto. Pero antiguamente faltaba la referencia a la historia en el sentido moderno. Antiguamente, los astros, la naturaleza, las circunstancias de la vida y la profesión, el destino o la casualidad creaban con bastante frecuencia el contexto para hacerlo comprensible desde el tiempo o para apoderarse del tiempo. La enciclopedia de Zedler, en la época del ordenamiento barroco de los estamentos, remite además a los innumerables significados jurídicos inmanentes a los conceptos de tiempo de entonces, plazos, duración, sin conocer aún sus posibilidades históricas. Y el otro centro de gravedad de la tradición está en la imposibilidad teológico-moral de agotar todas las teorías que se refieren al tiempo como *síntesis de la condición perecedera y de la contingencia corruptible.*[89]

No es que se perdieran posteriormente estas teorías —su uso continuado o su sustitución metafórica en la época de la industria y de la técnica requieren aún ser investigadas—, pero retroceden en comparación con la cristalización histórica que alrededor de 1800 permitió que el concepto de tiempo creciera en nuevas alusiones y significados en diferentes direcciones.

La experiencia fundamental del movimiento, del cambio hacia un futuro abierto, era compartida por todos; sólo reinaba la disputa respecto al ritmo y a la dirección que había de seguir. Esta disputa, al principio sólo de los políticos con poder de decisión, se amplió como consecuencia de las subversiones sociales y, finalmente, exigió que cada uno tomase una decisión en virtud de la formación de partidos. El tiempo histórico ejercía desde entonces una coerción de la que nadie podía escapar. Depende sólo de nosotros, escribió Baader en 1834, *dominar el tiempo o revolucionarlo contra nosotros por omitir la evolución que nos exige, o también desatender la reforma por recuperar dicha evolución.*[90]

Sobre el trasfondo de una temporalización general de este tipo se esbozará, finalmente, hasta qué punto ha influido el tiempo como magnitud variable en la terminología de la vida social y política.

89. Artículo «Zeit», en Zedler: *Universal-Lexikon* (nota 14), vol. 61, 1749, págs. 725-779, 749.

90. Franz von Baader: «Über den Evolutionismus und Revolutionismus oder die posit. und negat. Evolution des Lebens überhaupt und des sozialen Lebens insbesondere», en *Sämtliche Werke,* bajo la dirección de Franz Hoffmann y otros, vol. 6, (Gesammelte Schriften zur Societätsphilosophie), Leipzig, 1854, págs. 73-108, 101.

III. *La dimensión pragmática de los conceptos de movimiento*

Los ejemplos precedentes mostraron ya con qué rapidez habían pasado a la vida cotidiana y al público en general los conceptos fundamentales del tiempo. El «tiempo» está incluido, por eso, entre esas consignas de las que Clausewitz decía que *eran de las que más se abusaba en el mundo.*[91] Apenas había alguien que pudiera escapar al concepto del tiempo y de lo que éste era capaz de hacer. El «tiempo» influía en toda la economía del lenguaje tiñendo, a más tardar desde la Revolución Francesa, todo el vocabulario político y social. Desde entonces, apenas hay un concepto central de la teoría política o de la pragmática social que no contenga un coeficiente temporal de modificación, sin el cual nada se puede conocer, pensar o argumentar, sin el cual se habría perdido la fuerza de arrastre de los conceptos. El tiempo mismo se convirtió en una pretensión de legitimación utilizable universalmente. Ya no eran posibles conceptos de legitimación especiales sin una perspectiva temporal.

Para empezar habría que citar la larga serie de construcciones en «-ismo» que sobreestiman perspectivistamente el movimiento histórico en el futuro, para justificar la acción aliada con él. Probablemente Kant fue el primero que coordinó su concepto de fin, la constitución ideal de una república deducida moralmente, con el concepto de movimiento «republicanismo». Incluso los Estados monárquicos, como la Prusia de Federico II, podían participar en el republicanismo con una política ilustrada, pues aquél separó de la constitución vigente aquellas cosas deseables para el futuro e indicó la dirección en que se había de elaborar una constitución con separación de poderes, a fin de no necesitar ni el despotismo monárquico ni el democrático.[92] El joven Friedrich Schlegel sustituyó poco después el «republicanismo» por el «democratismo», conviniendo en que el fin de toda democracia, que era acabar con toda dependencia y dominación, sólo *podía hacerse realidad mediante una aproximación progresiva al infinito.*[93] Así, conceptos tradicionales de organización, que deli-

91. Carl v. Clausewitz: *Politische Schriften und Briefe*, bajo la dirección de Hans Rothfels, Munich, 1922, pág. 179.

92. Véase Reihart Koselleck: «Demokratie» IV.1 (Öffnung des geschichtsphilosophischen Horizonts: Wieland, Kant), en *Geschichtliche Grundbegriffe* (nota 3), vol. 1, 1972, págs. 848-853, 850.

93. Friedrich Schlegel: «Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden» (1796), en *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (nota 73), vol.7 (Studien zur Geschichte und Politik), 1966, págs. 11-25, especialmente 12 y 17.

mitaban situaciones como «república» o «democracia», se convirtieron en conceptos de movimiento enriquecidos desde la filosofía de la historia, y que obligaban a intervenir en la vida política cotidiana.

Pronto penetró el «liberalismo» en el espectro de las alternativas temporales, que dividieron la vida política y social según su coordinación con el pasado o con el futuro. *El partido liberal es aquel que determina el carácter político del tiempo moderno, mientras que el llamado partido servil actúa aún esencialmente con el carácter de la Edad Media. El liberalismo progresa en la misma medida que el tiempo o es obstaculizado en la medida en que el pasado perdura todavía en el presente.*[94] Siguieron el «socialismo» y el «comunismo» para apuntarse genéticamente el futuro en su haber. *Para nosotros, el comunismo no es una situación que deba ser elaborada, un ideal al que haya que ajustar la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que supera la situación actual. Las condiciones de este movimiento se derivan del presupuesto que exista ahora.*[95]

Así pues, la temporalización no sólo ha transformado los antiguos conceptos de organización social, sino que también ha ayudado a crear otros nuevos, encontrando todos su denominador temporal común en el sufijo «-ismo». Su carácter común consiste en que se basan sólo parcialmente en estados de experiencia y en que la expectativa del tiempo venidero crece proporcionalmente a la carencia de experiencia. El tiempo de transición entre pasado y futuro se sigue escribiendo de nuevo con cada concepto que se acuña, a la manera de un caleidoscopio.

Los conceptos contrarios que los acompañan, como por ejemplo «aristocratismo», «monarquismo», «conservadurismo» o «servilismo», dejan los modos de comportamiento o los elementos constitucionales a que se refieren ellos mismos o sus representantes, en manos del eje temporal imaginado del pasado. Los mismos «conservadores» se rindieron tarde, a mediados del siglo XIX y sólo lentamente a la expresión extraña de «conservadurismo». Durante décadas habían evitado la formación en «-ismo», con objeto de eludir el retículo de fuerza temporal y su presión de movimiento.[96]

Junto con los neologismos hay numerosos conceptos que, a pesar

94. Heirich Heine: *Sämtliche Schriften*, bajo la dirección de Claus Briegleb, vol. 1, Munich-Viena, 1976, pág. 450.

95. Karl Marx: «Die deutsche Ideologie» (1845/46), en *Die Frühschriften* (nota 61), págs. 339-485, 361.

96. Véase Rudolf Vierhaus: «Konservatismus», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, (nota 3), vol. 3. (próxima aparición).

de la identidad mantenida del significante, cambian su significado temporal. Incluso conteniendo anteriormente determinadas indicaciones temporales, caen ahora en la resaca de la temporalización. Así el concepto «revolución» pierde sus antiguos ámbitos de sentido designativo: el retorno regular en la serie de las constituciones o bien los puntos de irrupción de una época. Desde que la Revolución Francesa se fue extendiendo a oleadas y desde que la industrialización y el ámbito de lo social se comprenden bajo el concepto de una revolución, queda modificado el espectro temporal de dicha expresión. Ese concepto se temporaliza completamente, de manera que Jacob Burckhardt pudo definir la Revolución Francesa como *primer período de nuestra actual era revolucionaria*. Desde principios del siglo XIX, la revolución comprende —de forma similar a la crisis— cada vez más el proceso continuo de cambio incesante que se aceleró a saltos por la guerra civil u otra contienda.[97]

De la misma manera la «emancipación» perdió su antiguo significado, condicionado por la generación pero puntual, de acto de declaración de la mayoría de edad. La institución jurídica se desvanece igualmente en la línea de fuga temporal de los procesos irreversibles, los cuales, en virtud de la historia, debían conducir a una autodeterminación cada vez más amplia y extendida de todos los hombres: *cuya ampliación [del concepto] no es en modo alguno casual o arbitraria, sino que está fundamentada con necesidad en la esencia de la humanidad y en el curso de su desarrollo, por lo que la emancipación se ha convertido en el concepto más importante de todos y particularmente en el núcleo de todas las cuestiones estatales del presente o de nuestro tiempo.*[98]

97. Jakob Burckhardt: *Historische Fragmente,* bajo la dirección de Emil Dürr, Stuttgart-Berlin, 1942, pág. 201 passim. Véase Theodor Schieder: «Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert», en *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit. Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts,* Munich, 1958, págs. 11-57. Véase antes pág. 76 sigs.

98. Karl Hermann Scheidler: «Emancipation», en *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste,* bajo la dirección de J. S. Ersch y J. G. Gruber, Leipzig, 1818-1889, sec. 1, 34, 1840, págs. 2-12, 2 sig. Ya con ocasión de la revolución de julio, se manifestó el 29-IX-1830 Immermann escépticamente: *Ciertamente, el último gran movimiento quedará para siempre en la historia como una crisis importante, por la que el mundo intentó su renacimiento.* Por supuesto, él no creía que la *reacción* (se refiere a los vencedores provisionales de 1830) estableciera algo duradero contra el orden precedente. *Creo, más bien, que ellos son sólo uno de los fermentos que, mediante esa fermentación, producirán en el futuro una nueva figura. La historia universal enseña que no va a ser suficiente con la mera majestad del pueblo, como prin-*

El concepto correspondiente de dictadura, que también se tomó del lenguaje jurídico romano, efectúa una adaptación similar en el proceso histórico. Lo que caracteriza su significado desde Napoleón no es el plazo jurídico de la dictadura de cara a restablecer otra vez el orden anterior. Es, más bien, el trabajo histórico de transformación que ahora se le exige a la dictadura: ya sea «dictadura del proletariado» o la dictadura incluida en el concepto de movimiento del «cesarismo» o «bonapartismo». Konstantin Frantz no comprende ya esta dictadura, por ejemplo la de Napoleón III, como en otras repúblicas, sino que *aquí es principal,* porque corresponde a una situación que nunca había existido antes.[99] Desde la dictadura que antes se concebía limitada temporalmente se pasa a una dictadura soberana que se legitima desde el tiempo histórico.[100]

La singularidad de la nueva situación se demuestra además porque también el concepto de dictadura —como la «revolución» y la «emancipación»— han salido del ámbito limitado político-jurídicamente, extendiéndose por el ámbito social. Como decía Lorenz von Stein, ya con Napoleón I se trataba de una «dictadura social», porque reaccionaba ante las transformaciones de la sociedad civil que eran a la vez turbulentas y a largo plazo. Esta dictadura *no es una institución, sino una consecuencia histórica. No es una dictadura cuando se establece; sino que tiene que producirse a sí misma* —añadió Lorenz von Stein respecto a la situación de 1848.[101]

---

cipio a sostener, pues según la historia universal en los grandes pueblos y Estados, la emancipación termina siempre en una nueva devoción, en parte y muy especialmente la propia revolución... (Michael Beer: *Briefwechsel,* bajo la dirección de Eduard v. Schenk, Leipzig, 1837, pág. 216).

99. Konstantin Frantz: *Louis Napoleon,* Darmstadt, 1960 (reprod. de la edic. de Berlín de 1852), pág. 59.

100. Véase Carl Schmitt: *Die Diktatur,* Berlín, 1964, 3.ª edic., espec. pág. 146, nota 2.

101. Lorenz von Stein: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage,* 3 vols., Darmstadt, 1959 (reprod. de la edic. de Gottfried Salomon, Munich, 1921), vol. 1, p. 453 y vol. 3, p. 213. Véase también Gustav Diezel: *Deutschland und die abendländische Civilisation. Zur Läuterung unserer politischen und sozialen Begriffe,* Stuttgart, 1852, pág. 109: En Francia, según la costumbre del país, *las teorías socialistas... se convertían en programas de partido o grupo parlamentario que debía llevar a cabo un futuro ministerio o, aún mejor, una dictadura del partido; y estos programas diferentes sólo coinciden unos con otros en que quieren que se amplíe el poder del Estado, para poder cuidar de aquellos que hasta entonces quedaban abandonados a la explotación de la burguesía dominante. Por esta ampliación del poder del gobierno y su extensión a las relaciones de propiedad y de tráfico, estos siste-*

Así entró también la «dictadura» en las determinaciones temporales reflexivas que, partiendo desde el «propio tiempo» activo y de la «historia en general» y pasando por el «progreso» y el «desarrollo», habían comprendido otros numerosos conceptos. La dictadura que se producía a sí misma presenta en seguida su legitimación histórica. En esta forma de hablar está incluida la dimensión político-pragmática del concepto. Esta dimensión es compartida por la «dictadura» con las formaciones en «-ismo» que ya se han citado, así como con la «revolución» o la «emancipación». Estos conceptos tienden a un proceso temporalmente irreversible que les impone a los actuantes la responsabilidad a la vez que los descarga de ella, porque la autogeneración está incluida en el futuro que se anuncia. De este modo, estos conceptos adquieren su fuerza impulsora diacrónica, de la que se nutren tanto los hablantes como sus interlocutores.

Todos los conceptos de movimiento que se han citado, que podrían ampliarse fácilmente, contienen coeficientes temporales de modificación. Por eso se pueden clasificar según se correspondan a los fenómenos a los que se refieren, según deban provocar primero fenómenos delimitados o según se limiten a reaccionar ante fenómenos ya dados. Dicho de otro modo, las tres dimensiones temporales pueden entrar en los conceptos con una importancia completamente diferente, refiriéndose más al presente, más al pasado o más al futuro. Los conceptos, al igual que las circunstancias históricas que abarcan, tienen una estructura temporal interior. La estructura temporal interior de nuestros conceptos remite, finalmente, a dos circunstancias estrechamente relacionadas entre sí que caracterizan de un modo especial a nuestra modernidad. Para terminar vamos a referirnos a ellas. Los conceptos políticos y sociales se convierten en instrumentos de control del movimiento histórico. No son únicamente indicadores, sino también factores de todos los cambios que se han extendido a la sociedad civil desde el siglo XVIII. Y sólo en el horizonte de la temporalización llega a ser posible que los adversarios políticos se ideologicen mutuamente. Así, se modifica el modo funcional del lenguaje sociopolítico. La *ideologización* de los adversarios corresponde, desde entonces, al control político del lenguaje.

Primero. El espacio lingüístico de la premodernidad estaba es-

---

mas socialistas constituyen una transición al comunismo que es la consecuencia extrema del Estado absoluto. Para la totalidad véase Erns Nolte: «Diktatur», en *Geschichtliche Grundbegriffe* (nota 3), vol. 1, 1972, págs. 900-924.

tratificado constitucionalmente. Hasta mediados del siglo XVIII, el lenguaje político, en especial, fue monopolio de la nobleza, de los juristas y de los eruditos. También los espacios de experiencia de las unidades de vida y de acción siguieron siendo específicos de los estamentos y relativamente cerrados, se complementaban mutuamente y la permeabilidad de los estamentos no abolió sus límites. Hasta aquí se trataba aún en el mundo de los estamentos de estratos lingüísticos complementarios. Esto se modificó al descomponerse la estratificación estamental. Adelung ya aprovechó la oportunidad para registrar en el lenguaje del *gran mundo* de las ciencias y de las artes un cambio más rápido que en el *dialecto del pueblo que durante milenios se había conservado sin modificación apreciable.*[102] Independientemente de hasta dónde sea correcta esta comparación, Adelung utilizó ya el nuevo coeficiente temporal de modificación para caracterizar la estratificación de las zonas lingüísticas estamentales. Pero los límites se desplazaron pronto.

Creció rápidamente el círculo hablante-receptor que aprendió a usar la terminología política, sobre todo las consignas.[103] El ámbito de comunicación lingüística de la nobleza y de los eruditos —ampliamente dominado por aquélla— se extendió al estrato cultural ciudadano y, en la década anterior a la revolución de marzo de 1848, se fueron agregando cada vez más las capas inferiores, a las que se hablaba con un lenguaje político y que aprendieron también a expresarse políticamente. Esto produjo —lo que en la Francia revolucionaria se instauró rápidamente— una lucha a propósito de los conceptos; el control del lenguaje se hizo tanto más urgente cuantas más personas debían ser alcanzadas y afectadas. Bajo este desafío por el control del lenguaje y, por consiguiente, también por el control de la conciencia y del comportamiento, cambió la estructura temporal interior de los conceptos.

Mientras que los conceptos anteriores se caracterizaban por reunir en una expresión toda la experiencia realizada hasta entonces, la relación del concepto se vuelve ahora hacia lo concebido. Es típico de la moderna terminología política el contener numerosos conceptos que, en rigor, son anticipaciones. Se basan en la experiencia

102. Johann Christoph Adelung: «Prólogo», en *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuch,* (nota 11), vol. 1, pág. I-XVI, XI (párr. 15).

103. Para ello véase el trabajo *Die Worte Rückschritte und Fortschritte in ihrer Anwendung im politischen Raisonement,* en el suplemento extraordinario del semanario político de Berlín, 1836, n. 3, pág. 19 sig.

de la desaparición de la experiencia, por lo que tienen que mantener o despertar nuevas expectativas. Más aún: por motivos morales, económicos, técnicos o políticos exigen fines en los que entran a formar parte más deseos de los que la historia precedente pudo satisfacer. Esta situación semántica que se puede mostrar continuamente, corresponde a los efectos de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial. Si es que la sociedad, constitucionalmente desorganizada, había de formarse de nuevo en las comunidades y empresas, en los centros, federaciones, partidos y organizaciones , se necesitaban anticipaciones del futuro. La envergadura política y social de tales anticipaciones queda demostrada por el hecho de que tenían que apuntar más allá de lo que se podía cumplir empíricamente y más allá de donde se podía predecir. Precisamente, el mandato previo de una nueva organización —esta palabra es un concepto que nace de la nueva situación— estimulaba una formación de conceptos con la intención de controlar que ya no se podía cumplir sin la perspectiva temporal de futuro. La temporalización, descrita al principio como perteneciente a la teoría histórica, se introdujo desde entonces profundamente en la vida cotidiana.

Segundo. Únicamente en esta situación se pudo desarrollar de modo específico el arte de la crítica ideológica. Las teorías, los conceptos y actitudes, los programas o modos de comportamiento que se clasifican como ideológicos en nuestra modernidad, se diferencian evidentemente de aquellas manifestaciones que se califican de error, mentira o prejuicio. Las mentiras se pueden descubrir, los errores se pueden aclarar, los prejuicios se pueden eliminar. La refutación de los contrarios se realiza a través de criterios cuya comprensión también se puede someter y exigir al interlocutor. Incluso la reducción psicosociológica de los modos de comportarse, de pensar y de hablar que han realizado los grandes moralistas, se mueve sobre ese terreno resbaladizo en el que el desenmascarador no se puede distanciar del desenmascarado. Comparte la inteligencia con la miseria.

La crítica ideológica procede de manera distinta. Se distancia de la miseria que pretende desenmascarar. Su suposición condicionada por el tiempo es, ante todo, el grado creciente de universalidad de los conceptos en virtud de la cual se puede dominar la experiencia moderna. La pérdida de las coordinaciones intuitivas permanentes entre la denominación y el estado de cosas social y político, que había evocado anteriormente la historiografía universal, caracteriza cada vez más a la vida cotidiana. En especial, se escapan a esta experiencia las condiciones técnico-industriales de la vida cotidia-

na. Por eso, aumenta el grado de abstracción de muchos conceptos, porque solamente así puede captarse la complejidad creciente de las estructuras económicas y técnicas, sociales y políticas. Pero esto genera cargas semánticas en la praxis lingüística.

Cuanto más generales sean los conceptos, más partidos pueden servirse de ellos. Se convierten en consignas. A la libertad entendida como privilegio solamente se puede remitir su poseedor; a la libertad en general pueden remitirse todos. Así nace una lucha de competencias respecto a la interpretación correcta y al uso correcto de los conceptos. «Democracia» se ha convertido en el concepto universal de organización que todos los ámbitos pretenden para sí de modos diferentes.

Los mismos conceptos se pueden distribuir perspectivistamente. Como conceptos universales ejercen, verdaderamente, una fuerza de ocupación, cualesquiera que sean las experiencias concretas o la expectativas que entren a formar parte de ellos. De esta forma se produce un litigio acerca de la verdadera interpretación política, acerca de las técnicas de exclusión que tienden a impedir que el adversario diga y quiera con la misma palabra lo mismo que uno quiere.

En esta situación, la temporalización muestra su reverso, ofrece subterfugios como ayuda. La crítica ideológica, como arma lingüística, procede del arsenal del historismo. Se basa en un tipo de historización concisa que desarrolla incluso el presente con la ayuda de conceptos de movimiento. Pues la crítica ideológica distribuye —no sólo, pero con gusto— la carga probatoria del discurso político en el decurso del tiempo. Precisamente, sobre el retículo del «antes que» o «después que» y especialmente del «demasiado pronto» o «demasiado tarde», se pueden explicar «ideológicamente» actitudes de conciencia y por cierto, de forma diferente a otros procesos de explicación. Pues aunque alguien pueda argumentar racional y consistentemente, se le puede certificar una conciencia falsa del asunto que trata o del que atestigua. Subjetivamente puede ser que ni mienta ni haya caído en ningún error, incluso puede ser capaz de reflexionar sobre sus prejuicios y, no obstante, su comprensión o sus conceptos se relativizan y se ideologizan debido a su gradación temporal. Una crítica ideológica que proceda así argumenta con conceptos de movimiento cuya carga probatoria sólo se puede exigir en el futuro. El adversario incurre, por tanto, en un dilema argumentativo. La escala histórica del tiempo con que se mide es móvil.

Por una parte se declara su situación presente como históricamente condicionada, de modo que no puede ni escapar de ella ni saltár-

sela. Por otra parte, esta misma posición puede establecerse en el futuro como utópica, de manera que nunca se pueda realizar —o bien se sitúa en el pasado presente, de modo que esté ya verdaderamente superada, retrasada y, por lo tanto, vencida—. En cierto modo, estamos tratando con formas vacías de las dimensiones temporales, que pueden ser ocupadas arbitrariamente. Y tan pronto como los criterios de futuro de lo deseable entran a formar parte del juicio, ya no se pueden rebatir empíricamente las coordinaciones críticas de la ideología. Remiten a un futuro que sólo fue descubierto por la modernidad, sin haber sido alcanzado desde entonces.

La determinación de la modernidad como tiempo de transición no ha perdido en evidencia epocal desde su descubrimiento. Un criterio infalible de esta modernidad son sus conceptos de movimiento —como indicadores del cambio social y político y como factores lingüísticos de la formación de la conciencia, de la crítica ideológica y del control del comportamiento.

XIV

«ESPACIO DE EXPERIENCIA» Y «HORIZONTE DE EXPECTATIVA» DOS CATEGORÍAS HISTÓRICAS

I. *Observación metódica preliminar*

Puesto que tanto se habla en contra de las hipótesis, se debiera intentar alguna vez comenzar la historia sin hipótesis. No se puede decir que algo es, sin decir lo que es. Al pensarlos, se refieren los facta a conceptos y no es indiferente a cuáles.[1] Con estas frases resumió Friedrich Schlegel un siglo de consideraciones teóricas sobre qué era, cómo se conocía y cómo se debía escribir la historia. Al final de esta Ilustración histórica, provocada por una historia experimentada como progresista, está el descubrimiento de la «historia en y para sí». Dicho brevemente, se trata de una categoría trascendental que reúne las condiciones de una historia posible con las de su conocimiento.[2] Desde entonces ya no es conveniente, aunque sea muy corriente, tratar científicamente de la historia sin aclararse respecto a las categorías en virtud de las cuales se va a expresar.

El historiador que recurre al pasado, por encima de sus propias vivencias y recuerdos, conducido por preguntas o por deseos, esperanzas e inquietudes, se encuentra en primer lugar ante los llamados restos que aún hoy subsisten en mayor o en menor número. Cuando transforma estos restos en fuentes que dan testimonio de la historia cuyo conocimiento le interesa, entonces el historiador se mueve siempre en dos planos. O investiga situaciones que ya han sido articuladas lingüísticamente con anterioridad, o reconstruye circunstancias que anteriormente no han sido articuladas lingüísticamen-

1. Friedrich Schlegel: *Kritische Schriften*, bajo la dirección de W. Rasch, 2.ª edic., Munich, 1964, pág. 51 (Fragmento del ateneo).

2. Véase mi artículo «Geschichte, Historie», en Otto Brunner /Werner Conze /Reinhart Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, 1975, pág. 647 sigs. Las reflexiones siguientes se basan en los trabajos del diccionario del lenguaje sociopolítico en Alemania, que ya se ha citado. En señal de agradecimiento están dedicados a Werner Conze, sin cuyo estímulo incansable no se hubiese podido realizar la tarea científica común.

te, pero que extrae de los vestigios con la ayuda de hipótesis y métodos. En el primer caso los conceptos tradicionales de la lengua de las fuentes le sirven como acceso heurístico para comprender la realidad pasada. En el segundo caso, el historiador se sirve de conceptos formados y definidos *ex post,* es decir, de categorías científicas que se emplean sin que se puedan mostrar en los hallazgos de las fuentes.

Tenemos que tratar, pues, de los conceptos ligados a las fuentes y de las categorías científicas del conocimiento, que deben diferenciarse aun pudiendo relacionarse, pero no siendo necesario que lo estén. Con frecuencia, una misma palabra puede cubrir el concepto y la categoría históricos, resultando entonces aún más importante la clarificación de la diferencia de su uso. La historia de los conceptos es la que mide e investiga esta diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales del conocimiento. Hasta aquí, por diferentes que sean sus métodos propios y prescindiendo de su riqueza empírica, la historia de los conceptos es una especie de propedéutica para una teoría científica de la historia —conduce a la metodología histórica.

A continuación, al hablar de espacio de experiencia y de horizonte de expectativa como categorías históricas, diremos de antemano que estas dos expresiones no se investigan como conceptos del lenguaje de las fuentes. Incluso renunciamos conscientemente a derivar de forma histórica el origen de estas dos expresiones, actuando en cierto modo en contra de la pretensión metódica a la que debiera someterse un historiador profesional de los conceptos. Hay situaciones en la investigación en las que el abstenerse de preguntas histórico-genéticas puede agudizar la mirada sobre la historia misma. En todo caso la pretensión sistemática a la que aspira el procedimiento siguiente queda más clara si anteriormente se renuncia a una historización de la propia posición.

Ya del uso cotidiano del lenguaje se desprende que, en tanto que expresiones, «experiencia» y «expectativa» no proporcionan una realidad histórica, como lo hacen, por ejemplo, las caracterizaciones o denominaciones históricas. Denominaciones como «el pacto de Postdam», «la antigua economía de esclavos» o «la Reforma» apuntan claramente a los propios acontecimientos, situaciones o procesos históricos. En comparación, «experiencia» y «expectativa» sólo son categorías formales: lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente, no se puede deducir de esas categorías. La anticipación formal de explicar la historia con estas expresiones polarmen-

te tensas, únicamente puede tener la intención de perfilar y establecer las condiciones de las historias posibles, pero no las historias mismas. Se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia. O, dicho de otro modo: no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren. Pero con esto aún no se ha dicho nada acerca de una historia pasada, presente o futura, y, en cada caso, concreta.

Esta propiedad de la formalidad la comparten nuestras categorías con otras numerosas expresiones de la ciencia histórica. Recordemos «señor y siervo», «amigo y enemigo», «guerra y paz», «fuerzas productivas y relaciones de producción»; o pensemos en la categoría del trabajo social, de una generación política, en las formas de construir una constitución, en las unidades de acción sociales o políticas, o en la categoría de frontera, en el espacio y el tiempo.

Siempre se trata de categorías que todavía no dicen nada sobre una determinada frontera, una determinada constitución, etc. Pero el hecho de que esta frontera, esta constitución o esta experiencia y aquella expectativa hayan sido cuestionadas y expuestas, presupone ya el uso categorial de las expresiones.

Ahora bien, casi todas las categorías formales que hemos mencionado se caracterizan por haber sido a la vez conceptos históricos, es decir, conceptos económicos, políticos o sociales, es decir, procedentes del mundo de la vida. En esto comparten la ventaja de aquellos conceptos teóricos que en Aristóteles proporcionaban una visión intuitiva a partir de la comprensión de la palabra, de manera que el mundo cotidiano de la política quedaba superado en su reflexión. Pero, precisamente respecto al mundo de la vida precientífico y a sus conceptos políticos y sociales, resulta evidente que se puede diferenciar y graduar la lista de las categorías formales derivadas de ellos. ¿Quién negará que expresiones tales como «democracia», «guerra o paz», «señorío y servidumbre», están más llenas de vida, son más concretas, más sensibles y más intuitivas que nuestras dos categorías «experiencia» y «expectativa»?

Evidentemente, las categorías «experiencia» y «expectativa» reclaman un grado más elevado, ya apenas superable, de generalidad, pero también de absoluta necesidad en su uso. Como categorías históricas equivalen en esto a las de espacio y tiempo.

Esto puede fundamentarse semánticamente: los conceptos que se han mencionado, saturados de realidad, se establecen como categorías alternativas o significados que, al excluirse mutuamente, cons-

tituyen campos de significación más concretos, delimitados cada vez más estrechamente, aun cuando permanezca su referencia mutua. Así la categoría del trabajo remite al ocio, la de guerra a la paz y viceversa, la de frontera a un espacio interior y a otro exterior, una generación política a otra o a su correlato biológico, las fuerzas productivas a las relaciones de producción, la democracia a una monarquía, etc. Evidentemente, la pareja de conceptos «experiencia y expectativa» es de otra naturaleza, está entrecruzada internamente, no ofrece una alternativa, más bien no se puede tener un miembro sin el otro. No hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa.

Sin el ánimo de establecer aquí una jerarquización estéril, se puede decir que todas las categorías condicionales que se han mencionado para las historias posibles se pueden aplicar individualmente, pero ninguna es concebible sin estar constituida también por la experiencia y la expectativa. Por lo tanto, nuestras dos categorías indican la condición humana universal; si así se quiere, remiten a un dato antropológico previo, sin el cual la historia no es ni posible, ni siquiera concebible.

Novalis, uno de los testigos principales de aquel tiempo en el que empezó a tomar alas la teoría de la historia antes de consolidarse en los sistemas idealistas, lo formuló en una ocasión en su *Heinrich von Ofterdingen*. Ahí opinaba que el auténtico sentido de las historias de los hombres se desarrolla tarde, aludiendo al descubrimiento de la historia en el siglo XVIII. Sólo cuando se es capaz de abarcar una larga serie con una sola ojeada y no se toma todo literalmente ni se confunde petulantemente, sólo entonces *se observa la concatenación secreta entre lo antiguo y lo futuro y se aprende a componer la historia a partir de la esperanza y el recuerdo.*[3]

«Historia» no significaba todavía especialmente el pasado, como más tarde bajo el signo de su elaboración científica, sino que apuntaba a esa vinculación secreta entre lo antiguo y lo futuro, cuya relación sólo se puede conocer cuando se ha aprendido a reunir los dos modos de ser que son el recuerdo y la esperanza.

Sin detrimento del origen cristiano de esta visión, aquí se presenta un auténtico caso de aquella determinación trascendental de la historia a la que me refería al principio. Las condiciones de posibilidad de la historia real son, a la vez, las de su conocimiento. Espe-

3. Novalis: «Heinrich von Ofterdingen» 1, 5, en *Schriften*, bajo la dirección de Paul Kluckhohn y Richard Samuel, 2.ª edic., vol. 1, Stuttgart, Darmstadt, 1960, pág. 258.

ranza y recuerdo o, expresado más genéricamente, expectativa y experiencia —pues la expectativa abarca más que la esperanza y la experiencia profundiza más que el recuerdo— constituyen a la vez la historia y su conocimiento y, por cierto, lo hacen mostrando y elaborando la relación interna entre el pasado y el futuro antes, hoy o mañana.

Y con esto llego a mi tesis: la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro. Las categorías son adecuadas para intentar descubrir el tiempo histórico también en el campo de la investigación empírica, pues enriquecidas en su contenido, dirigen las unidades concretas de acción en la ejecución del movimiento social o político.

Expondremos un ejemplo sencillo: la experiencia de la ejecución de Carlos I abrió, más de un siglo después, el horizonte de las perspectivas de Turgot cuando instaba a Luis XVI a que realizase reformas que le preservasen del mismo destino de aquél. Turgot avisó en vano a su rey. Pero entre la revolución inglesa pasada y la francesa venidera se pudo experimentar y descubrir una relación temporal que llevaba más allá de la mera cronología. La historia concreta se madura en el medio de determinadas experiencias y determinadas expectativas.

Pero nuestros dos conceptos no están sólo contenidos en la ejecución concreta de la historia, ayudándole a avanzar. En tanto que categorías son las determinaciones formales que explican esa ejecución, para nuestro conocimiento histórico. Remiten a la temporalidad del hombre y, si se quiere, metahistóricamente a la temporalidad de la historia.

Intentaremos clarificar esta tesis en dos pasos. En primer lugar esbozaré la dimensión metahistórica: en qué medida la experiencia y la expectativa, como dato antropológico, son condición de las historias posibles.

En segundo lugar intentaré mostrar históricamente que la coordinación de experiencia y expectativa se ha desplazado y modificado en el transcurso de la historia. Si sale bien la prueba, se habrá demostrado que el tiempo histórico no sólo es una determinación vacía de contenido, sino también una magnitud que va cambiando con la historia, cuya modificación se podría deducir de la coordinación cambiante entre experiencia y expectativa.

II. *Espacio de experiencia y horizonte de expectativa como categorías metahistóricas*

Pido la comprensión de los lectores por empezar con la explicación del significado metahistórico y por tanto antropológico, pues sólo podré hacerla en un breve esbozo, al que me arriesgaré, sin embargo, a fin de distribuir mejor la carga probatoria. Al aplicar nuestras expresiones en la investigación empírica sin una determinación metahistórica que apunte a la temporalidad de la historia, caeríamos inmediatamente en el torbellino infinito de su historización.

Por eso, ensayemos algunas definiciones a modo de oferta: la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena. En este sentido, la *Historie* se concibió desde antiguo como conocimiento de la experiencia ajena.

Algo similar se puede decir de la expectativa: está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen.

A pesar de estar presentes recíprocamente, no se trata de conceptos simétricos complementarios que coordinan el pasado y el futuro como si fueran espejismos.[4] Antes bien, la experiencia y la expectativa tienen modos de ser diferenciables. Esto queda explicado en una

4. Véanse los análisis de Agustín en el libro 11 de sus *Confesiones*, donde las tres dimensiones del tiempo se remiten a la expectativa, a la percepción y al recuerdo en el espíritu, en el ánima. Además los análisis de Heidegger en *Sein und Zeit*, especialmente en el capítulo 5 «Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit», donde la constitución temporal de la existencia [*Dasein*] humana se revela como condición de la historia posible. Por supuesto que ni Agustín ni Heidegger han extendido sus preguntas al tiempo de la historia. Queda aquí como pregunta abierta si las estructuras temporales intersubjetivas de la historia se pueden en todo caso deducir suficientemente de un análisis de la existencia. A continuación se intentan usar las categorías metahistóricas de experiencia y expectativa como indicadores de los cambios del tiempo histórico. La implicación histórica de toda experiencia ha sido descubierta por Hans-Georg Gadamer en *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960, pág. 329 sigs.

frase del conde Reinhard, quien en 1820, después de volver a estallar sorprendentemente la revolución en España, le escribió a Goethe: *Tiene usted toda la razón, mi estimado amigo, en lo que dice sobre la experiencia. Para los individuos siempre llega demasiado tarde, para los gobiernos y los pueblos no está nunca disponible.* El diplomático francés hizo suya una expresión de Goethe que se impuso en aquel momento, quizá también en Hegel y que certificaba el final de la aplicabilidad inmediata de las enseñanzas de la *Historie. Sucede así* —y quisiera llamar la atención sobre el pasaje que sigue sin perjuicio de la situación histórica en la que fue concebida, por primera vez, esta frase—, *sucede así porque la experiencia ya hecha se expone unificada en un núcleo y la que aún está por realizar se extiende en minutos, horas, días, años y siglos, por lo que lo similar no parece nunca ser similar, pues en un caso sólo se considera el todo y en el otro partes aisladas.*[5]

El pasado y el futuro no llegan a coincidir nunca, como tampoco se puede deducir totalmente una expectativa a partir de la experiencia. Una vez reunida, una experiencia es tan completa como pasados son sus motivos, mientras que la experiencia futura, la que se va a hacer, anticipada como expectativa se descompone en una infinidad de trayectos temporales diferentes.

Nuestra perífrasis metafórica se corresponde con esta situación que ha advertido el conde Reinhard. De todos modos, ya se sabe que el tiempo sólo se puede expresar en metáforas temporales, pero evidentemente resulta más convincente hablar de «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa» que, al contrario, de «horizonte de experiencia» y «espacio de expectativa», aun cuando estas locuciones conservan su sentido. De lo que aquí se trata es de mostrar que la presencia del pasado es algo distinto de la presencia del futuro.

Tiene sentido decir que la experiencia procedente del pasado es espacial, porque está reunida formando una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempos anteriores, sin dar referencias de su antes ni de su después. No hay una experiencia cronológicamente mensurable —aunque sí fechable según su motivo— porque en cualquier momento se compone de todo lo que se puede evocar del recuerdo de la propia vida o del saber de otra vida. Cronológicamente, toda experiencia salta por encima de los tiempos, no crea continuidad en el sentido de una elaboración aditiva del pasado. Antes bien, se puede comparar —utilizando una

5. Goethe y Reinhadr: *Briefwechsel*, Francfort, 1957, pág. 246. Véase antes pág. 60.

imagen de Christian Meier— con el ojo de cristal de una lavadora, detrás del cual aparece de vez en cuando una pieza multicolor de toda la ropa que está contenida en la cuba.

Y viceversa, es más preciso servirse de la metáfora de un horizonte de expectativa que de un espacio de expectativa. Horizonte quiere decir aquella línea tras de la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia, aunque aún no se puede contemplar. La posibilidad de descubrir el futuro choca, a pesar de los pronósticos posibles, contra un límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla. Un chiste político actual lo aclara en forma de tópico:
«En el horizonte ya es visible el comunismo», explica Kruschev en un discurso.
Pregunta incidental de un oyente:
«Camarada Kruschev, ¿qué es el horizonte?»
«Búscalo en el diccionario», contesta Nikita Sergeievits.
En casa, ese individuo sediento de saber encuentra en una enciclopedia la siguiente explicación:
«Horizonte, una línea imaginaria que separa el cielo de la tierra y que se aleja cuando uno se acerca».[6]

Sin perjuicio de la alusión política, aquí también se puede mostrar que lo que se espera para el futuro está limitado, en definitiva, de otro modo que lo que se ha sabido ya del pasado. Las expectativas que se albergan se pueden revisar, las experiencias hechas, se reúnen.

De las experiencias se puede esperar hoy que se repitan y confirmen en el futuro. Pero una expectativa no se puede experimentar hoy ya del mismo modo. Por supuesto, la impaciencia por el futuro, esperanzada o angustiosa, previsora o planificadora, se puede reflejar en la conciencia. Hasta ahí se puede llegar a experimentar también la expectativa. Pero las circunstancias, situaciones o consecuencias de las acciones que pretendía la expectativa, ésas no son contenidos de la experiencia. Lo que caracteriza a la experiencia es que ha elaborado acontecimientos pasados, que puede tenerlos presentes, que está saturada de realidad, que vincula a su propio comportamiento las posibilidades cumplidas o erradas.

Así pues, repitamos de nuevo, no se trata de simples conceptos contrarios, sino que indican, más bien, modos de ser desiguales de cuya tensión se puede deducir algo así como el tiempo histórico.

Lo explicaré mediante un descubrimiento corriente. La heterogo-

6. Alexander Drozdzynski: *Der politische Witz im Ostblock*, Düsseldorf, 1974, pág. 80.

nía de los fines —«en primer lugar, sucede de otro modo, en segundo, de lo que se piensa»— esta determinación específica de la serie temporal histórica se basa en la pretendida diferencia entre experiencia y expectativa. La una no se puede convertir en la otra sin un hiato. Incluso si se formula este descubrimiento como una proposición irrefutable de experiencia, no se pueden deducir de él expectativas rigurosas.

Quien crea que puede deducir su expectativa totalmente a partir de su experiencia se equivoca. Si sucede algo de manera distinta a como se esperaba, queda escarmentado. Pero quien no basa su expectativa en su experiencia, también se equivoca. Lo hubiera podido saber mejor. Evidentemente, estamos ante una aporía que sólo se puede resolver con el transcurso del tiempo. Así, la diferencia indicada por las dos categorías nos remite a una característica estructural de la historia. En la historia sucede siempre algo más o algo menos de lo que está contenido en los datos previos. Este hallazgo no es tan sorprendente. Siempre puede suceder algo de modo distinto a como se espera; ésta es sólo una fórmula subjetiva para la situación objetiva de que el futuro histórico no se puede derivar por completo a partir del pasado histórico.

Pero hay que añadir que puede haber sido diferente a como se llegó a saber. Ya sea porque una experiencia contenga recuerdos erróneos que son corregibles, ya sea porque nuevas experiencias abran nuevas perspectivas. El tiempo aclara las cosas, se reúnen nuevas experiencias. Es decir, incluso las experiencias ya hechas pueden modificarse con el tiempo. Los acontecimientos de 1933 sucedieron definitivamente, pero las experiencias basadas en ellos pueden modificarse con el paso del tiempo. Las experiencias se superponen, se impregnan unas de otras. Aún más, nuevas esperanzas o desengaños, nuevas expectativas, abren brechas y repercuten en ellas. Así pues, también las experiencias se modifican, aun cuando consideradas como lo que se hizo en una ocasión, son siempre las mismas. Ésta es la estructura temporal de la experiencia, que no se puede reunir sin una expectativa retroactiva.

Es diferente lo que sucede con la estructura temporal de la expectativa, que no se puede tener sin la experiencia. Las expectativas que se basan en experiencias ya no pueden sorprender cuando suceden. Sólo puede sorprender lo que no se esperaba: entonces se presenta una nueva experiencia. La ruptura del horizonte de expectativa funda, pues, una nueva experiencia. La ganancia en experiencia sobrepasa entonces la limitación del futuro posible presupuesta por

la experiencia precedente. Así pues, la superación temporal de las expectativas coordina nuestras dos dimensiones de una forma nueva en cada ocasión.

Breve sentido para este discurso tan prolijo: la tensión entre experiencia y expectativa es lo que provoca de manera cada vez diferente nuevas soluciones, empujando de ese modo y desde sí misma al tiempo histórico. Esto se puede demostrar —aportando un último ejemplo— con especial claridad en la estructura de un pronóstico. El contenido en verosimilitud de un pronóstico no se basa en lo que alguien espera. Se puede esperar también lo inverosímil. La verosimilitud de un futuro vaticinado se deriva en primer lugar de los datos previos del pasado, tanto si están elaborados científicamente como si no. Se adelanta el diagnóstico en el que están contenidos los datos de la experiencia. Visto de este modo, es el espacio de experiencia abierto hacia el futuro el que extiende el horizonte de expectativa. Las experiencias liberan los pronósticos y los guían.

Pero los pronósticos también vienen determinados por el mandato previo de tener que esperar algo. La predicción referida al campo más o menos amplio de las acciones libera expectativas en las que también entran el temor o la esperanza. Es preciso tener en cuenta condiciones alternativas; entran en juego posibilidades que siempre contienen más de lo que puede cumplir la realidad futura. De tal modo que un pronóstico abre expectativas que no se pueden deducir solamente de la experiencia. Hacer un pronóstico quiere decir ya cambiar la situación de la que surge. O, dicho de otro modo: hasta el momento, el espacio de experiencia no es suficiente para determinar el horizonte de expectativa.

Por todo eso, espacio de experiencia y horizonte de expectativa no se pueden referir estadísticamente uno al otro. Constituyen una diferencia temporal en el hoy, entrelazando cada uno el pasado y el futuro de manera desigual. Consciente o inconscientemente, la conexión que crean de forma alternativa tiene la estructura de un pronóstico. Así hemos alcanzado una característica del tiempo histórico que puede indicar también su variabilidad.

III. *Cambio histórico en la coordinación entre experiencia y expectativa*

Llego a la utilización histórica de nuestras dos categorías. Mi tesis es que en la época moderna va aumentando progresivamente la

diferencia entre experiencia y expectativa, o, más exactamente, que sólo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas.

Con esto aún no se ha decidido nada acerca de la cuestión de si se trata de historia objetiva o sólo de su reflexión subjetiva. Pues las experiencias pasadas contienen siempre estados objetivos que entran a formar parte de su modo de elaboración. Esto afecta también, naturalmente, a las expectativas pasadas. Consideradas solamente como posiciones dirigidas hacia el futuro, podrían haber poseído sólo una especie de realidad psíquica. Pero como fuerza impulsora su eficacia no se debe valorar menos que el efecto de las experiencias elaboradas, pues las expectativas han producido nuevas posibilidades a costa de realidades que se desvanecían.

Citemos, pues, ante todo algunos datos «objetivos». Se pueden agrupar fácilmente desde el punto de vista de la historia social.[7] El mundo campesino, en el que hace 200 años estaban incluidos en muchos lugares de Europa hasta el 80 % de la totalidad de las personas, vivía con el ciclo de la naturaleza. Si se prescinde de la organización social, de las oscilaciones de ventas especialmente de los productos agrarios en el comercio a larga distancia e, igualmente, de las oscilaciones monetarias, la vida cotidiana quedaba marcada por lo que ofrecía la naturaleza. La buena o mala cosecha dependía del sol, del aire, del clima y las destrezas que había que aprender se transmitían de generación en generación. Las innovaciones técnicas, que también las había, se imponían con tanta lentitud que no producían ninguna irrupción que hiciera cambiar la vida. Se podían adaptar a ellas, sin que la economía de la experiencia precedente se hubiese alterado. Incluso las guerras se vivían como acontecimientos enviados o permitidos por Dios. Algo similar se puede decir del mundo urbano de los artesanos, cuyas reglas gremiales, por restrictivas que fuesen en lo individual, cuidaban precisamente de que todo siguiera como era. El que las experimentasen como restrictivas ya supone el nuevo horizonte de expectativa de una economía más libre. Naturalmente, esta imagen está muy simplificada, pero es suficientemente clara para nuestro problema: las expectativas que se mantenían en el mundo campesino-artesanal que se ha descrito, y que eran las únicas que se podían mantener, se nutrían totalmente

7. Véase Arnold Gehlen: «Erfahrung zweiter Hand», en *Der Mensch als geschichtliches Wesen*, en conmemoración de Michael Landmann, Stuttgart, 1974, pág. 176 sigs.

de los antepasados y también llegaron a ser las de los descendientes. Y si algo ha cambiado ha sido tan lentamente y a tan largo plazo que la ruptura entre la experiencia habida hasta entonces y una expectativa aún por descubrir no rompía el mundo de la vida que habían de heredar.

Esta constatación del paso casi perfecto desde las experiencias pasadas a las expectativas venideras no se puede extender del mismo modo a todas las capas sociales. En el mundo de la política con su creciente movilización de los medios de poder, en el movimiento de las cruzadas o, más tarde, en la colonización de ultramar (por nombrar dos sucesos importantes) y más tarde en el mundo del espíritu en virtud del giro copernicano y en la sucesión de inventos técnicos de principios de la modernidad, es preciso suponer ampliamente una diferencia consciente entre la experiencia consagrada y la nueva expectativa que se va a descubrir. *Quot enim fuerint errorum impedimenta in praeterito, tot sunt spei argumenta in futurum*, como decía Bacon.[8] Ante todo allí, donde en el plazo de una generación se rompió el espacio de experiencia, todas las expectativas se convirtieron en inseguras y hubo que provocar otras nuevas. Desde el Renacimiento y la Reforma, esta tensión desgarradora se fue apoderando cada vez de más capas sociales.

Por supuesto, mientras que la doctrina cristiana de las postrimerías —o sea, hasta mediados del siglo XVII aproximadamente— limitaba inalcanzablemente el horizonte de expectativas, el futuro permanecía ligado al pasado. La revelación bíblica y su administración eclesial entrecruzaron la experiencia y la expectativa de tal modo que no podían separarse. Discutamos esto brevemente.[9]

Las expectativas que señalaban más allá de toda experiencia conocida no se referían a este mundo. Se orientaban hacia el llamado más allá, concentrado apocalípticamente en el final de este mundo. Nada se perdía cuando resultaba, una vez más, que no se había cumplido una profecía sobre el fin de este mundo.

Siempre se podía reproducir una profecía no cumplida. Aún más, el error que comportaba el incumplimiento de esa expectativa se convertía en prueba de que el augurio apocalíptico del fin del mundo ocurriría la próxima vez con mayor verosimilitud. La estructura iterativa de la expectativa apocalíptica cuidaba de que las experiencias

8. Francis Bacon: «Novum Organum», 1,94, en *The Works of Francis Bacon*, vol. 1, Londres, 1858, reimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963, pág. 200.

9. Véase antes pág. 26.

opuestas quedaran inmunizadas en el terreno de este mundo. *Ex post*, atestiguaban lo contrario de lo que en principio parecían afirmar. Así pues, se trataba de expectativas que no podían ser superadas por ninguna experiencia transversal a ellas, porque se extendían más allá de este mundo.

Esta circunstancia, que hoy es difícil de comprender racionalmente, se podría explicar también. Desde una expectativa frustrada acerca del fin del mundo hasta la siguiente pasaban generaciones, de manera que la reanudación de una profecía sobre el fin de los tiempos quedaba incrustada en el ciclo natural de las generaciones. De este modo, nunca colisionaron las experiencias terrenales a largo plazo de la vida cotidiana con aquellas expectativas que se extendían hasta el fin del mundo. En la oposición entre expectativa cristiana y experiencia terrenal, ambas permanecían referidas la una a la otra sin llegar a refutarse. Por lo tanto, la escatología podía reproducirse en la medida y en tanto que el espacio de experiencia no se modificase fundamentalmente en este mundo.

Esta situación sólo se modificó con el descubrimiento de un nuevo horizonte de expectativa, mediante eso que finalmente se ha conceptuado como progreso.[10] Terminológicamente, el *profectus* religioso fue desbancado o sustituido por un *progressus* mundano. La determinación de fines de una posible perfección, que antiguamente sólo podía alcanzarse en el más allá, sirvió desde entonces para mejorar la existencia terrenal, lo que permitió sobrepasar la doctrina de las postrimerías arriesgándose a un futuro abierto. Finalmente, el objetivo de la perfección fue temporalizado, sobre todo por Leibniz, e introducido en la ejecución del acontecer mundano: *progressus est in infinitum perfectionis.*[11] O como concluía Lessing: *Yo creo que el Creador debía hacer que todo lo que él creó fuera capaz de perfeccionarse, si es que había de permanecer en la perfección en la que lo creó.*[12] A esta temporalización de la doctrina de la *perfectio* le correspondió en Francia la formación de la palabra *perfectionnement*, a la que Rousseau preordenó la determinación fundamental históri-

10. Para lo que sigue véanse los dos detallados análisis que aparecen en los artículos «Fortschritt» y «Geschichte», en Brunner/Conze/Koselleck: *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, págs. 363 sigs., 647 sigs.

11. Leibniz: «De rerum originatione radicali» (1697), en *Opera philosophica*, bajo la dirección de Joh. Eduard Erdmann, Berlín, 1840, reimpr. Aalen, 1958, pág. 150.

12. Lessing: «Brief an Moses Mendelssohn» del 21-I-1756, en *Sämtl. Schr.*, bajo la dirección de Karl Lachmann, 3.ª edic. al cuidado de Franz Muncker, vol. 17, Stuttgart-Leipzig-Berlín, 1904, pág. 53.

ca de una *perfectibilité* del hombre. Desde entonces pudo concebirse toda la historia como un proceso de perfeccionamiento continuo y creciente que, a pesar de las continuas recaídas y rodeos, debía ser planificado y ejecutado, finalmente, por los hombres. Desde entonces se siguen escribiendo determinaciones de fines de generación en generación, y los efectos anticipados en el plan o en el pronóstico se convierten en pretensiones de legitimación del actuar político. En resumen, el horizonte de expectativa incluye, desde entonces, un coeficiente de modificación que progresa con el tiempo.

Pero no fue sólo el horizonte de expectativa el que adquirió una cualidad históricamente nueva y que utópicamente se puede sobrepasar de forma continua. También el espacio de experiencia se ha modificado progresivamente. El concepto de progreso se acuñó sólo a finales del siglo XVIII, cuando se trató de reunir la abundancia de experiencia de los tres siglos precedentes. El concepto único y universal de progreso se nutría de muchas experiencias nuevas, individuales, engarzadas cada vez más profundamente en la vida cotidiana, experiencias de progresos sectoriales que todavía no habían existido anteriormente. Citaré el giro copernicano,[13] la técnica que va surgiendo lentamente, el descubrimiento del globo terráqueo y de sus pueblos, que viven en diferentes etapas de desarrollo o, finalmente, la disolución del mundo estamental por la industria y el capital. Todas estas experiencias remitían a la contemporaneidad de lo anacrónico o, al contrario, al anacronismo de lo contemporáneo. En palabras de Friedrich Schlegel que intentaban encontrar lo moderno de la historia interpretada como progreso: *El verdadero problema de la historia es la desigualdad de los progresos en las distintas partes constituyentes de la formación humana total, especialmente la gran divergencia en el grado de formación intelectual y moral.*[14]

El progreso reunía, pues, experiencias y expectativas que contenían cada una un coeficiente temporal de variación. Uno se sabía adelantado a los demás como grupo, como país o, finalmente, como clase, o se intentaba alcanzar a los demás, o sobrepasarlos. Si se era superior técnicamente, se miraba con desprecio a los grados inferiores de desarrollo de otros pueblos, por lo que el que se sabía superior en civilización se creía justificado para dirigirlos. En la jerar-

13. Para esto —aparte de sus trabajos precedentes— Hans Blumenberg: *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975.

14. Schlegel: «Condorcets "Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain"» (1795), en *Kritische Schriften* (nota 1), pág. 236.

quía corporativa se veía un orden estático de categorías que el empuje de las clases progresivas debería dejar atrás. Los ejemplos se pueden multiplicar al gusto de cada cual. Lo que a nosotros nos interesa en primer lugar es el dato de que el progreso se dirigía a una transformación activa de este mundo y no al más allá, por múltiples que puedan ser las conexiones que se establezcan desde la teoría de las ideas entre la expectativa de futuro cristiana y el progreso. Era novedoso que las expectativas que ahora se extendían hacia el futuro se separaran de aquello que había ofrecido hasta ahora todas las experiencias precedentes. Y todas las experiencias que se habían añadido desde la colonización de ultramar y desde el desarrollo de la ciencia y de la técnica no eran suficientes para derivar de ahí nuevas expectativas de futuro. Desde entonces, el horizonte de expectativa ya no encerraba al espacio de experiencia, con lo que los límites entre ambos se separaban.

Verdaderamente ha llegado a convertirse en una regla que toda experiencia precedente no debe ser objeción contra la índole diferente del futuro. El futuro será distinto del pasado y, por cierto, mejor. Todo el esfuerzo de Kant como filósofo de la historia se dirigía a ordenar todas las objeciones de la experiencia que hablaban en contra de esto, de tal modo que confirmasen la expectativa del progreso. Se oponía, como expresó en una ocasión, a la tesis de que *todo seguiría siendo como ha sido hasta ahora*, por lo que no se podía predecir nada nuevo históricamente.[15]

Esta frase contiene una inversión de todas las formas del vaticinio histórico usuales hasta entonces. El que se había dedicado hasta ahora a los pronósticos y no a las profecías los deducía por supuesto del espacio de experiencia del pasado, cuyas presuntas magnitudes se investigaron y calcularon adentrándose más o menos en el futuro. Precisamente porque básicamente permanecería como siempre ha sido, podía uno permitirse predecir lo venidero. Así argumentaba Maquiavelo cuando opinaba que *quien quisiera prever el futuro, debía mirar hacia el pasado, pues todas las cosas sobre la tierra han tenido siempre semejanza con las cosas pasadas.*[16] Así argüía todavía David Hume cuando se preguntaba si la forma de gobierno británica se inclinaba más a la monarquía absoluta o a la república.[17] Aún se mo-

15. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), 7.ª tesis, AA, vol. 8, Berlín-Leipzig, 1912, pág. 25.

16. Maquiavelo: *Discorsi*, 3,43 Berlín, 1922, pág. 303.

17. David Hume: *Essays in Theory of Politics*, bajo la dirección de Frederick Watkins, Edimburgo, 1951, pág. 162 sigs.

vía en la red categorial aristotélica, que limitaba finitamente todas las formas posibles de organización. Ante todo los políticos actuaban según este modelo.

Kant, que probablemente también acuñó la expresión «progreso», indica el giro del que se trata aquí. Para Kant, una predicción que espera fundamentalmente lo mismo no es un pronóstico. Pues contradecía su expectativa de que el futuro sería mejor porque debe ser mejor. La experiencia del pasado y la expectativa del futuro ya no se correspondían, sino que se fraccionaban progresivamente. Un pronóstico pragmático de un futuro posible se convirtió en una expectativa a largo plazo para un futuro nuevo. Kant admitió que *por la experiencia no se puede solucionar inmediatamente la tarea del progreso*. Pero añadió que en el futuro se podrían acumular nuevas experiencias, como la de la Revolución Francesa, de manera que *la educación mediante frecuentes experiencias* aseguraría un continuo *progreso hacia lo mejor.*[18] Esta frase sólo llegó a ser concebible después de que la historia se considerase y se llegase a saber como única, no sólo en cada caso individual, sino única en suma, como totalidad abierta hacia un futuro progresivo.

Si la historia entera es única, también el futuro ha de ser diferente respecto al pasado. Este axioma de la filosofía de la historia, resultado de la Ilustración y eco de la Revolución Francesa, es la base tanto de la «historia en general» como del «progreso». Ambos son conceptos que sólo alcanzaron su plenitud histórico-filosófica con la formación de la palabra, y ambos remiten a la circunstancia común de que ninguna expectativa se puede derivar ya suficientemente de la experiencia precedente.

Con el futuro progresista, cambió también la importancia histórica del pasado. *La Revolución Francesa fue para el mundo un fenómeno que parecía insultar a toda sabiduría histórica y se desarrollaban diariamente a partir de ella nuevos fenómenos acerca de los cuales se entendía menos que se preguntara a la historia*, escribió Woltmann en 1789.[19] La ruptura de la continuidad pertenece a los *topoi* que se extendieron entonces, por lo que *la finalidad didáctica es incompatible con la Historie,*[20] según concluía Creuzer en 1803. La historia,

18. Kant: *Der Streit del Fakultäten*, apartado 2, secc. 4 y 7, AA vol.7 (1907), pág. 88.

19. *Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift*, bajo la dirección de Karl Ludwig Woltmann, 1 (Berlín 1800) pág. 3.

20. Georg Friedrich Creuzer: *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung*, Leipzig, 1803, pág. 232 sig. Véase antes pág. 49 sigs.

temporalizada y procesualizada hacia una unicidad continua, ya no podía enseñarse ejemplarmente. La experiencia histórica tradicional no se podía extender inmediatamente a la expectativa. Más bien, continuó Creuzer, *habría que considerar y explicar de nuevo la historia de cada nueva generación de la humanidad progresista.* Dicho de otro modo: la elaboración crítica del pasado, la formación de la escuela histórica, se basa en la misma circunstancia que también ha liberado el progreso hacia el futuro.

Esta circunstancia no se puede despachar en modo alguno sólo como ideología moderna, aun cuando en la diferencia entre experiencia y expectativa, la ideología y la crítica de la ideología se establecen de forma perspectivista según la posición. Nuestras primeras reflexiones sistemáticas, cuyo origen histórico se ha clarificado entretanto, nos remitían ya a la asimetría entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, asimetría que se puede derivar antropológicamente. Que esta asimetría se restringiese al progreso irretornable y se explicase unilateralmente fue un primer intento de concebir la modernidad como un tiempo nuevo. El concepto de «progreso» es el primero genuinamente histórico, que ha llevado la diferencia temporal entre la experiencia y la expectativa a un concepto único.

Siempre se trató de vencer aquellas experiencias que no se podía derivar de las precedentes y, en consecuencia, se trató de formular expectativas que anteriormente no se habían podido concebir. Este desafío aumentó durante lo que hoy se llama primera modernidad, alimentando un potencial utópico excedente que condujo a la catarata de acontecimientos de la Revolución Francesa. Y, de ese modo, rompió el mundo de las experiencias político-sociales que, hasta entonces, había estado ligado a la sucesión de las generaciones. *Cuanto más inmediatamente comprima la historia la sucesión de acontecimientos, tanto más violenta y general será la lucha,* decía una observación —entonces muy frecuente— de Friedrich Perthes. Las épocas anteriores conocieron cambios de dirección sólo a lo largo de siglos, *pero nuestro tiempo ha reunido en las tres generaciones que viven ahora simultáneamente lo que es completamente incompatible. Los enormes contrastes de los años 1750, 1789 y 1815 carecen por completo de transiciones y aparecen en los hombres que viven hoy (sean abuelos, padres o nietos) no como algo sucesivo, sino como algo contiguo.*[21]

21. Clemens Theodor Perthes: *Friedrich Perthes' Leben,* 6.ª edic., vol. 2, Gotha, 1872, págs 240 sig., 146 sig.

Desde un único curso del tiempo se produce una dinámica de diversos estratos temporales para el mismo tiempo.

Lo que el progreso conceptualizó, que —dicho brevemente— chocan entre sí lo viejo y lo nuevo, en la ciencia y en el arte, entre país y país, de estamento a estamento, de clase a clase, todo esto se había convertido desde la Revolución Francesa en acontecimiento de la vida cotidiana. Es cierto que las generaciones vivían en un espacio de experiencia común, pero se quebraba perspectivistamente según la generación política y la posición social. Se sabía y se sabe desde entonces que se vive en un tiempo de paso que distingue de forma temporalmente distinta la diferencia entre experiencia y expectativa.

A esta circunstancia sociopolítica se le agregó algo más desde finales del siglo XVIII: el progreso técnico-industrial, que afectó a todos a la vez, aunque de manera diferente. De los descubrimientos científicos y su aplicación industrial nació el axioma general de la experiencia de que cabía esperar nuevos progresos sin poder calcularlos de antemano. Sin embargo, el futuro no derivable de la experiencia permitía la certeza de una expectativa de que los descubrimientos científicos crearían un mundo nuevo. La ciencia y la técnica han estabilizado el progreso como una diferencia temporal progresiva entre experiencia y expectativa.

Finalmente, hay un indicador infalible de que esta diferencia sólo se conserva modificándose continuamente: la aceleración. Tanto el progreso sociopolítico como el científico-técnico modifican los ritmos y lapsos del mundo de la vida en virtud de la aceleración. Adquieren todos juntos una cualidad genuinamente histórica, a diferencia del tiempo natural. Bacon aún tuvo que vaticinar que los descubrimientos se acelerarían: *Itaque longe plura et meliora, atque per minora intervalla, a ratione et industria et directione et intentione hominum speranda sunt.*[22] Leibniz ya pudo enriquecer esta proposición con experiencias. Finalmente, Adam Smith indicó que el *progress of society* nacía del ahorrro de tiempo resultante de la división del trabajo en la producción intelectual y material y desde el invento de las máquinas. Ludwig Büchner, para quien *el retroceso es sólo local y temporal, mientras el progreso es permanente y general,* ya no encontró asombroso en 1884 que *hoy en día el progreso de un siglo equivalga al de un milenio en tiempos antiguos,* pues actualmente cada día producía algo nuevo.[23]

22. Bacon: «Novum Organum», 1, 108, en *Works,* vol. 1, pág. 207 (véase nota 8).

23. Ludwig Büchner: *Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Theorie,* Stuttgart, 1884, págs. 30, 34.

Aun cuando pertenece a la experiencia de los progresos ya producidos en ciencia y técnica, que el progreso moral y político se estanque o avance con lentitud, también a este campo le afecta la afirmación de la aceleración. El hecho de que el futuro no sólo modifica, sino también perfecciona a la sociedad cada vez más rápidamente, caracteriza el horizonte de expectativas que había esbozado la Ilustración tardía. Ya sea que la esperanza se escape a la experiencia —así utilizó Kant el *topos,* para asegurarse de la futura organización mundial de la paz, *porque es de esperar que los tiempos en los que suceden los mismos progresos sean cada vez más cortos*—;[24] ya sea porque el cambio de organización social y política a partir de 1789 parecía romper todas las experiencias heredadas. En 1851 Lamartine escribía que desde 1790 había vivido bajo ocho sistemas diferentes de gobierno y bajo diez gobiernos. *La rapidité du temps suplée à la distance,* introduciéndose continuamente sucesos nuevos entre el observador y el objeto. *Il n'a plus d'histoire contemporaine. Les jours d'hier semblent déjà enfoncés bien loin dans l'ombre du passé,*[25] con lo que parafraseó una experiencia compartida ampliamente en Alemania. O, por citar un testimonio contemporáneo en Inglaterra: *The world moves faster and faster; and the difference will probably be considerably greater. The temper of each new generation is a continual surprise.*[26] El abismo entre pasado y futuro no sólo se va haciendo mayor, sino que se ha de salvar continuamente la diferencia entre experiencia y expectativa y, por cierto, de un modo cada vez más rápido para poder vivir y actuar.

Basta ya de ejemplos. Con el concepto histórico de la aceleración se adquiere una categoría histórica del conocimiento que es adecuada para revisar el progreso, que se ha de concebir sólo como optimizante (en inglés *improvement,* en francés *perfectionnement*).

De eso ya no se va a hablar más aquí. Nuestra tesis histórica dice que la diferencia entre experiencia y expectativa aumenta cada vez más en la modernidad o, más exactamente, que la modernidad sólo se pudo concebir como tiempo nuevo desde que las expectativas aplazadas se alejaron de todas las experiencias hechas anteriormente. Como ya se mostró, esta diferencia ha sido conceptualizada en la «historia en general» y su cualidad específicamente moderna en el concepto de «progreso».

24. Kant: *Zum ewigen Frieden* (1795), AA vol. 8 (1912), pág. 386.
25. Lamartine: *Histoire de la Restauration,* vol. 1, París, 1851, pág. 1.
26. J. A. Froude, cit. Asa Briggs: *The Age of Improvement,* Londres, 1959, pág. 3.

Para examinar el rendimiento de nuestras dos categorías de progreso, esbozaremos finalmente dos campos semánticos que no tienen que ver inmediatamente con el tiempo histórico, como ocurría con «progreso» e «historia». Con ello se mostrará que la clasificación de los conceptos sociales y políticos según las categorías de «expectativa» y «experiencia» ofrece, sin embargo, una clave para mostrar el tiempo histórico que se está modificando. Las series de ejemplos proceden de la topología constitucional.

Mencionaremos en primer lugar el uso lingüístico alemán que tiende a formas de organización federales correspondientes a las situaciones necesarias de la vida humana y de toda política. La esencia de la unificación, muy desarrollada entre los estamentos a finales de la Edad Media, llevó con el transcurso del tiempo a la expresión «federación» [*Bund*], fácil de retener en la memoria.[27] Esta expresión —más allá de la terminología latina— sólo se encontró después de que las fórmulas de unificación, siempre inseguras, hubieran madurado un éxito temporalmente limitado pero repetible. Lo que en principio sólo se juraba verbalmente, a saber, los pactos individuales en los que se asociaban mutuamente, se comprometían o se mancomunaban durante determinados plazos, se conceptualizó como federación por un efecto retroactivo, a consecuencia de la institucionalización que se consiguió. Un «pacto» individual tenía aún el significado primario de un concepto de ejecución presente, mientras que «federación» podía abarcar una situación institucionalizada. Esto se muestra, por ejemplo, en el desplazamiento del sujeto de la acción cuando se habla de «las ciudades de la federación» en lugar de «la federación de ciudades». El auténtico sujeto de la acción está oculto en el genitivo. Mientras que una «federación de ciudades» aún resaltaba a los miembros individuales, «las ciudades de la federación» se organizaban en una unidad de acción, a saber, la «federación».

Así, las múltiples alianzas, los pactos, se consolidaron por un efecto retroactivo en un singular colectivo. La «federación» recopilaba una experiencia ya reunida y conceptualizada bajo un concepto único. Se trata, pues, —dicho acentuadamente— de un concepto clasificador de experiencias. Está saturado de una realidad pasada que, en el tren de las acciones políticas, podía ser conducida al futuro y continuar escribiéndose.

27. Para lo que sigue véase Reinhart Koselleck: artículo «Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat», en Brunner/ Conze/ Koselleck: *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, (1972), pág. 582 sigs.

Algo similar se puede mostrar en numerosas expresiones de la terminología jurídica y constitucional de finales de la Edad Media y comienzos de la Modernidad. Sin que esté permitido interpretar demasiado sistemáticamente todos sus significados y sobrepasarlos así teóricamente, respecto a su clasificación temporal se puede decir que se trataba rotundamente de conceptos de experiencia que se alimentaban de un pasado presente.

Completamente distinta es la tensión temporal de tres conceptos de federación que sólo se acuñaron a finales del antiguo Reich: federación de estados, estado federal y república federal. Creadas alrededor de 1800, las tres expresiones son en principio palabras artificiales, en las que la *república federal* de Johannes von Müller seguramente se formó apoyándose en la *république fédérative* de Montesquieu.[28] Las tres expresiones artificiales en absoluto se basaron solamente en la experiencia. Tendían a llevar determinadas posibilidades de organización federal, contenidas en el antiguo Reich, a un concepto que se pudiera utilizar en el futuro. Se trataba de conceptos que no se podían derivar del todo de la constitución del Reich, pero que sí extraían de ella determinados tramos de experiencia para poder realizarla en el futuro como experiencia posible. Aun cuando el Sacro Imperio Romano ya no podía ser concebido por el káiser y el Reichstag como imperio —indefinible—, al menos había que salvar para el nuevo siglo las ventajas de las formas de constitución federales de Estados medio soberanos: es decir, no tolerar ningún Estado absoluto o revolucionario. Es seguro que con este recurso a experiencias del antiguo Reich se anticipó la futura constitución de la federación alemana, aun cuando su realidad no se pudiera ver aún. Dentro de la organización del Reich se hicieron visibles estructuras a más largo plazo, que ya se podían experimentar como posibilidades venideras. Precisamente porque elaboraban experiencias imprecisas y ocultas, los conceptos contenían un potencial de pronóstico que extendía un nuevo horizonte de expectativa. Así pues, ya no se trata de conceptos clasificadores de experiencias, sino más bien de conceptos creadores de experiencias.

Una tercera expresión acuñada nos lleva totalmente a la dimensión del futuro. Se trata de la expresión «federación de pueblos», que formó Kant para trasladar a determinación de fines morales y polí-

28. Johannes v. Müller: «Teutschlands Erwartungen von Fürstenbunde», en *SW*, vol. 24, Stuttgart, Tubinga, 1833, pág. 259 sigs.; Montesquieu: *Esprit des lois*, 9,1, París, 1845, pág. 108.

ticos lo que, hasta entonces, se esperaba como el reino de Dios en la tierra. En rigor, el concepto se convierte en una anticipación. Como ya se dijo, Kant esperaba que llegase a ser realidad en el futuro una federación republicana de pueblos organizados por ellos mismos en intervalos de tiempo cada vez más cortos, esto es, con una aceleración creciente. Desde luego anteriormente se habían proyectado ya planes de federación supraestatales, pero no un esquema de organización global cuya realización fuese un dictado de la razón práctica. La «federación de pueblos» era un puro concepto de expectativa al que no podía corresponder ninguna experiencia anterior.

El indicador de temporalidad contenido en la tensión, pretendidamente antropológica, entre experiencia y expectativa proporciona una norma para poder abarcar también el nacimiento de la modernidad en el concepto de constitución. Al preguntar por sus extensiones temporales, la acuñación lingüística del concepto de constitución da fe de una separación consciente entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, convirtiéndose en tarea de la acción política la conciliación de esa diferencia.

Esto se comprueba con mayor claridad en una segunda serie de ejemplos. Los tres modos aristotélicos de gobierno —monarquía, aristocracia, democracia— que en sus formas puras, mixtas o decadentes aún eran suficientes para elaborar experiencias políticas, se transforman alrededor de 1800 desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Los tres tipos de organización se fuerzan a una alternativa: «despotismo o república», conteniendo los conceptos alternativos un indicador temporal. Alejándose del despotismo del pasado, el camino histórico conduciría a la república del futuro. El antiguo concepto político más amplio de *res publica*, que podía abarcar hasta entonces todos los modos de gobierno, adquiere así un carácter restringido de exclusividad, pero referido al futuro. Este cambio, descrito aquí con brevedad, había sido encauzado teóricamente desde hacía mucho tiempo. El resultado se hace apreciable en tiempos de la Revolución Francesa. Un concepto utilizado histórica o teóricamente, en todo caso saturado de experiencias, se convierte en un concepto de expectativa. Este cambio perspectivista también se puede mostrar ejemplarmente en Kant.[29] Para él, la «república» era una determinación de fines derivada de la razón práctica a la que el hombre aspiraba continuamente. Kant utilizó la nueva expresión de «repu-

29. Véase el artículo «Demokratie», en Brunner/ Conze/ Koselleck: *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, pág. 848 sigs.

blicanismo» para indicar el camino que conduce a ella. El republicanismo indicaba el principio del movimiento histórico e impulsarlo es un mandato de la acción política. Cualquiera que sea la constitución que esté hoy en vigor, de lo que se trata a la larga es de sustituir la dominación de hombres sobre hombres por la dominación de las leyes, esto es, realizar la república.

El «republicanismo» fue, pues, un concepto de movimiento que, en el espacio de la acción política, efectuaba lo mismo que el «progreso» prometía cumplir en la historia total. El antiguo concepto «república», que notificaba una situación, se convirtió en *telos* y a la vez se temporalizó —con la ayuda del sufijo «ismo»— convirtiéndose en un concepto de movimiento. Sirvió para anticipar teóricamente el movimiento histórico en ciernes e influir prácticamente en él. La diferencia temporal entre todas las formas de gobierno hasta entonces conocidas y la futura constitución que se esperaba y anhelaba se puso bajo un concepto que influía en el acontecer político.

Con esto queda circunscrita la estructura temporal de un concepto que vuelve a aparecer en numerosos conceptos siguientes cuyos proyectos de futuro intentan desde entonces alcanzarse y superarse. Al «republicanismo» le siguió el «democratismo», el «liberalismo», el «socialismo», el «comunismo», el «fascismo», por citar únicamente las expresiones especialmente eficaces. Durante su acuñación, todas las expresiones citadas tuvieron un contenido de experiencia mínimo o nulo y, en cualquier caso, no tenían aquel al que se aspiraba al formar el concepto. En el curso de su realización constitucional surgieron, naturalmente, numerosas experiencias antiguas y elementos que ya estaban contenidos en los conceptos aristotélicos de organización. Pero los conceptos de movimiento se distinguen de la antigua topología por su finalidad y su función. Mientras que el uso lingüístico aristotélico, que había puesto en circulación los tres tipos de organización, sus formas mezcladas y decadentes, apuntaba a posibilidades finitas de autoorganización humana, de modo que se podían deducir históricamente uno del otro, los conceptos de movimiento que se han citado iban a descubrir un futuro nuevo. En vez de analizar una posibilidad finitamente limitada de presuntas oportunidades de organización, tenían que ayudar a crear nuevas situaciones de organización.

Visto desde la historia social se trata de expresiones que reaccionaron ante el desafío de una sociedad que cambiaba técnica e industrialmente. Servían para ordenar bajo nuevos lemas a las masas corporativamente desmembradas; en ellos entraban a formar parte

intereses sociales, diagnósticos científicos y políticos. Por eso tienen siempre carácter de lema para la formación de partidos. El campo lingüístico sociopolítico viene inducido desde entonces por la tensión abierta progresivamente entre experiencia y expectativa.

Sigue siendo común a todos los conceptos de movimiento una producción compensatoria elaborada por ellos. Cuanto menor sea el contenido de experiencia, tanto mayor será la expectativa que se deriva de él. Cuanto menor la experiencia, mayor la expectativa, es una fórmula para la estructura temporal de lo moderno al ser conceptualizada por el «progreso». Esto fue plausible mientras todas las experiencias precedentes no fueron suficientes para cimentar las expectativas que se pudieran derivar del proceso de un mundo que se estaba transformando técnicamente. Ciertamente, si se realizan los proyectos políticos correspondientes después de haber sido originados por una revolución, entonces se desgastan las viejas expectativas en las nuevas experiencias. Esto es válido para el republicanismo, el democratismo y el liberalismo hasta donde la historia permite emitir un juicio en la actualidad. Presumiblemente seguirá siendo válido también para el socialismo y para el comunismo, si se le declara establecido.

Así, podría suceder que una determinación relacional antigua volviera de nuevo por sus fueros: cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también tanto más abierta la expectativa. Más allá de cualquier énfasis, se habría alcanzado entonces el final de la «modernidad» en el sentido del progreso optimizante.

La aplicación histórica de nuestras dos categorías metahistóricas nos proporcionó una clave para reconocer el tiempo histórico, especialmente el nacimiento de lo que se ha llamado modernidad como algo diferenciado de tiempos anteriores. De este modo, ha quedado claro a la vez que nuestra suposición antropológica, esto es, la asimetría entre experiencia y expectativa, era un producto específico del conocimiento de aquella época de transformación brusca en la que esa asimetría se interpretó como progreso. Por supuesto, nuestras categorías ofrecen algo más que un modelo de explicación de la génesis de una historia progresiva que sólo fue conceptualizada como «tiempo nuevo».

Nos remiten igualmente a la parcialidad de interpretaciones progresivas. Pues es evidente que las experiencias sólo se pueden reunir porque —como experiencias— son repetibles. Así pues, debe haber también estructuras de la historia, formales y a largo plazo, que permitan reunir repetidamente las experiencias. Pero entonces debe

poder salvarse también la diferencia entre experiencia y expectativa hasta el punto de que se pueda concebir de nuevo la historia como susceptible de ser enseñada. La *Historie* sólo puede reconocer lo que cambia continuamente y lo nuevo si está enterada de la procedencia en la que se ocultan las estructuras duraderas. También éstas se tienen que buscar e investigar, si es que se pretenden traducir las experiencias históricas a la ciencia histórica.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abbt, Th., 185, 312
Aclines, Th., 316
Adams, H., 65, 66
Adelung, H.L., 44, 59, 295, 303, 329
Agustín, 26, 127, 135-137, 141, 156, 205, 220, 227-229, 238, 250, 266, 338
Alejandro Magno, 21-23, 39-40, 168, 213, 217
Alembert, D', 61, 310, 311
Alsted, J.H., 46, 267, 298
Altdorfer, A., 21-23, 39
Alletz, E., 290
Ambrosio, 234
Ancillon, F., 314
Aníbal, 168
Archenholtz, J.W. von, 159-168
Arendt, H., 49, 67
Argens, marqués de, 166
Aristóteles, 31, 48, 54, 70, 133, 163, 214, 232, 268, 335, 355
Arndt, E.M., 315, 316
Arnold, G., 47, 178
Aron, R., 21, 155

Baader, F. von, 323
Babeuf, 78
Bacon, 30, 299, 309, 317, 318, 344, 350
Barth, Karl, 223
Bauer, Bruno, 87, 231
Bayle, 178
Bebel, A., 263
Beda, 45
Belon, 294
Bender, K.H., 67
Bengel, 59, 76, 188-189, 295
Bentham, 238
Benz, E., 59
Beradt, Charlotte, 273, 275-276
Bettelheim, Bruno, 276, 285-286
Beumann, H., 45, 157
Bidez, J., 219
Biester, 255
Bismarck, 95, 102, 253, 262, 263, 264, 265
Blackstone, 243
Blumauer, Alois, 241
Blumenberg, H., 55, 163, 176, 177, 267, 303, 346
Bodin, 28-29, 32, 42, 43, 45-46, 52, 299
Böckenförde, E.W., 92, 113
Boecio, 157, 169
Bonhoeffer, 281
Bossuet, 45, 138-139
Boswell, 243
Boulainvilliers, 215
Brumfitt, J.H., 158, 164
Buber-Neumann, 276
Buchner, L., 350
Büsch, J.G., 186, 304, 312, 318
Bultmann, R., 224
Burckhardt, J., 48, 213, 216, 217, 218, 294, 309, 316-317, 326
Burdach, K., 245, 294
Burke, Peter, 272
Bussi, Andrea dei, 301

Calvino, 27
Campe, J.H., 301, 303, 307
Campenhausen, H. von, 221
Carion, J., 299
Carlos I de Inglaterra, 243, 337
Carlos II de Inglaterra, 71
Carlos V, emperador, 298
Carr, E.H., 155, 164
Castelli, 294
Catón, 159
Cattaneo, M.A., 107
Cave, 295
Cayrol, Jean, 278-281
Cellarius, Ch., 293, 295, 302-303
Celso, 227

César, 298
Cicerón, 43-44, 46, 90, 133, 175, 236-237, 243, 272
Clarendon, 71, 299, 308
Clausewitz, 323
Cleopatra, 158
Cochlaeus, 245-246
Colbert, 47
Colón, 238
Comenius, 180
Commynes, 47
Condorcet, 67, 70, 82
Conze, W., 314
Conzelmann, H., 222
Copérnico, 71
Conseriu, E., 286
Cortes, D., 87
Cournot, 155
Creuzer, 349
Cromwell, 30, 71
Curtius Rufus, 22

Chateaubriand, 64-65, 76
Chladenius, J.M., 53, 180-185, 187, 191, 198, 269, 299-300, 305, 311
Chomsky, N., 112

Dahlmann, F.C., 196
Darío, 40, 132
Dawson, 230
Diderot, 38-39, 61, 74-75, 310-311
Dieckmann, H., 39, 54
Dieckmann, W., 107
Diesterwege, F.A.W., 319
Diezel, G., 328
Dilthey, W., 115
Diógenes Laercio, 217
Dipper, C., 67
Dostoyevski, 247
Droysen, J.G., 50, 52, 63, 170-171
Drozdzynski, H., 340
Dubois, J., 107
Duchrow, U., 221
Duclos, C., 158
Dülmen, R. van, 258

Eduardo VI de Inglaterra, 29
Eichendorff, 252, 253
Eichhorn, 295
Elkan, A., 295
Engels, 122, 261
Enrique III de Francia, 29
Enrique IV, emperador, 234
Enrique VIII de Inglaterra, 29
Epicteto, 105, 220
Ernst, F., 64, 297
Erhardt, J.S., 319
Escipión, 251
Eurípides, 213
Eusebio, 228
Eustace, J.C., 251

Federico el Grande, 33-34, 47-48, 148, 158-160, 164, 166-168, 243, 253, 255, 286, 299, 324
Freiligrath, 289
Fellmann, F., 266
Fénélon, 53, 177, 184
Feuerbach, 196
Figgis, J.N., 230, 234
Flacius Illyricus, 308
Flögel, C.F., 53
Folard, J.C., 47
Fontaine, J., 44
Fontenelle, 30, 138
Frankl, Viktor, E., 276
Frantz, K., 327
Freud, 282
Freund, W., 296
Freymund, E., 320
Friedrich, H., 43
Froude, J.A., 351

Gadamer, H.G., 168, 338
Gagern, Heinrich von, 261
Gatterer, 57, 186, 303-304, 312
Gehlen, A., 343
Gelzer, M., 43
Gentz, F., 192, 198
Gervinus, 178, 196, 315, 317
Gibbon, 166
Gilson, E., 138, 139, 220
Girard, L., 107
Gladow, F. (= Sperander), 73
Gobineau, 215
Goethe, 60, 191, 247, 271, 313, 339
Gonnard, R., 218
Gottsched, 177
Gracián, 48, 157
Gregorio VII, 232, 234

Griewank, K., 67
Grimm, 239, 289, 322
Grocio, H., 29
Groh, D., 247
Grosz, Georges, 275
Grünpeck, 24
Grundmann, H., 31, 45, 296
Guibert von Nogent, 231
Guiccardini, R., 31-32, 48, 152
Guillermo de Malmesbury, 231
Guillermo IV, duque de Baviera, 21
Gumbrecht, H.U., 296
Gundling, 318

Halle, J.S., 176
Hammond, M., 219
Hardenberg, Chr. Ludw., 46
Hardenberg, Carl August, 107-109
Hauréau, B., 69-70, 75
Harnest, J., 225
Harrington, James, 243
Hay, D., 225, 227, 232
Hazard, P., 31
Heeren, A.H.L., 295, 305
Hegel, 38. 49, 51-52, 59-60, 89, 138, 169, 194, 196, 198, 339
Heidegger, M., 338
Heine, 78, 79, 325
Heinsius, W., 50
Heitmann, K., 156, 267
Henning, J., 50
Herder, 14, 55, 57, 241, 246-247
Hergt, G., 21
Herodoto, 132, 135, 212, 272
Hitler, 160, 262, 264, 265, 277, 285
Hobbes, 71
Hoffmann, J. Chr. K. von, 59
Holbach, 48
Holzhauser, Bartholomäus, 30
Homero, 251
Hooker, Richard, 235
Hornius, 302
Huber, E.R., 99
Hübscher, A., 31
Humboldt, W. von, 55, 56, 168, 253, 313, 314
Hume, 35, 348
Hus, 310

Ignacio de Antioquía, 231
Immermann, K.L., 327
Inocencio III, 232
Isabel I de Inglaterra, 29
Isabel I de Rusia, 35, 167
Iselin, 57
Isidoro de Sevilla, 44, 162, 163

Jablonski, J.Th., 52, 254
Jassoy, 43
Jauss, H.R., 53, 54, 65, 146, 147, 148, 296
Jefferson, 243
Johnson, Samuel, 243
Jones, P.S., 54
Juan evang., 24, 26, 235
Juana de Arco, 26
Jüthner, J., 212

Kahl,J., 46
Kamen, Henry, 232
Kant, 14, 55, 58, 59, 62, 64, 77, 81, 140, 143, 169, 209, 237, 239, 257-258, 307, 308-309, 324, 347-348, 351, 353-354
Kantorowicz, E.H., 225, 245
Keith, James, 166
Keuck, K., 44
Klemp, A., 45, 293, 302
Klopstock, 184
Koebner, R., 107
Köhler, E., 156
Köhler, O., 50
Köster, H.M.G., 57, 185, 304, 308
Koppe, K.W., 80
Kornmann, R., 60, 88
Kotzebue, 241
Krauss, W., 54, 308
Krug, W.I., 319
Kuczynski, J., 263

Lactancio, 76
Lamartine, 351
Landulfo de Columna, 298
Laudon, 164
La Popelinière, 317-318
Leibniz, 34-35, 55, 169, 345, 350
Lengnich, 46
Lenin, 68, 82, 84, 263
Le Roy, L., 70-71
Lessing, 37, 54, 58, 60, 64, 163, 237, 254, 268, 318, 345
Lichtenberg, 51

Lietzmann, H., 234
Lilly, 30
Lipsius, 302
List, Fr., 87, 317
Livio, 186
Löwe, H., 157
Löwith, K., 48, 59
Lübbe, H., 119, 138
Luciano, 51, 155, 175-176, 177, 179
Luden, H., 50
Luhmann, N., 21
Luis XIV de Francia, 158, 198, 308
Luis XV de Francia, 243
Luis XVI de Francia, 244, 337
Lutero, 24, 26, 45, 64, 76, 120, 245, 246, 253, 295, 310

Mably, 46
Macaulay, 62
Malchus, 62
Manitius, 44
Mao Tse Tung, 68, 263
Maquiavelo, 22, 35, 45, 152, 159, 347
Marco Aurelio, 220
Martin, K., 25
Marwitz, F.A.L. von der, 110-111
Marx, 59, 65, 68, 78, 80-81, 114, 122, 153, 164, 247, 261-264, 311, 320, 325
Maurer, W., 295
Maximiliano I, emperador, 22
Mazzini, 65
Meier, Chr., 133, 309, 340
Melanchton, 28, 45, 64, 295, 299
Melville, G., 298
Mercier, L.S., 74
Metternich, 83
Mevissen, G. von, 51
Meyer, R.M., 247
Michelet, 294
Michels, R., 152
Miura-Stange, Anna, 227
Möser, J., 53
Momigliano, A., 133
Mommsen, Th.E., 293, 300
Montaigne, 30, 42
Montesquieu, 146, 152, 163-164, 166, 353
Morhof, D.G., 305
Moritz, Karl Philipp, 242
Mosheim, 295
Müller, H., 245
Müller, J. von, 304, 353
Müntzer, Thomas, 120, 294

Nani, Battista, 35
Napoleón I, 39-40, 62, 75, 79-80, 82, 90, 194, 247, 253, 328
Napoleón III, 327
Naumann, H., 218, 233
Newton, 28
Nicolás de Cusa, 28, 300-301
Nicolás V, 232
Nicolson, H., 215
Niebuhr, B.G., 50, 55, 64, 178
Nietzsche, 117, 196
Nolte, E., 328
Nostradamus, 28
Novalis, 170, 336, 337
Noyer-Weidner, A., 233

Oelssen, 41
Oettinger, K., 25
Oken, L., 59
Orígenes, 227
Otto von Freising, 156
Ovidio, 163

Pablo, 223, 224, 226
Pascal, 158
Perthes, Fr., 63, 65, 91, 195-196, 260, 319-320, 349
Petrarca, 293, 300, 302, 310
Peuckert, W.E., 31
Philippson, 44
Pickering, F.P., 156
Pingel, Falk, 280
Planck, G.J., 316
Platón, 131-133, 212-214
Plechanow, G.W., 263
Plutarco, 146, 218-219
Poel, 65, 195
Pohlenz, M., 219
Pölitz, K.H.L., 80
Pöschl, V., 47
Polenz, P. von, 249
Polibio, 43, 47-48, 70, 133
Proudhon, 65, 80
Prudencio, 228
Pütter, 295
Pufendorf, 318

Radowitz, 51, 78
Raleigh, W., 226
Ranke, L. von, 56, 83, 161, 164, 167, 170, 177-178, 197, 270, 289, 293, 295, 306, 321
Raumer, F. von, 41-42
Raynal, 39, 61
Reichardt, R., 51, 67, 74, 176
Reinhard, 60, 339
Repnin, 33
Retz, cardenal, 47
Richelieu, 29, 32
Richer, 158
Riedel, M., 115, 304
Rist, 65, 195
Rivarol, 77, 192
Robespierre, 25, 26, 64, 76, 79, 192
Roosevelt, F.D., 167, 262, 265-266
Rosenkranz, K., 62
Rosenstock, E., 67
Rousseau, 38, 75, 242, 346
Rüstow, A., 215
Rupp, H., 50

Saint Just, 244
Salzmann, 242
Sampson, R.V., 57
Savonarola, 26
Sattler, R.J. 212
Schäfer, R., 231
Schaller, J., 58
Scheele, M., 54
Scheidler, K.H., 327
Schelling, 256
Schieder, Th., 67, 80, 326
Schiller, 61, 142, 316
Schlegel, F., 22-23, 82-83, 193, 316, 324-325, 333, 346
Schleiermacher, 174
Schlözer, 139, 185, 187
Schmitt, C., 94, 249, 327
Schön, Th. von, 61
Schramm, Percy E., 277
Schröckh, 295, 309
Schubart, 243
Schüddekopf, O.E., 292
Schulz, W., 261, 287
Seidler, F.W., 67
Seifert, A., 267, 297
Semler, J.S., 185, 189-190, 295
Séneca, 220
Setzling, 161
Sieyès, 61
Simmel, G., 142
Smith, A., 243, 350
Spener, 295
Spinoza, 30
Stahl, F.J., 83
Stalin, 160, 263
Stammler, 237, 241
Stein, L. von, 78, 87-102, 153, 196, 320, 328
Stein, S., 227, 232-233
Stieler, K., 302
Strahlheim, C., 320
Struensee, 77

Tácito, 47, 131, 312
Taine, H., 63
Talleyrand, 40
Tarn, W.W., 217
Taubes, J., 223
Taylor, R., 31
Tertuliano, 221
Tetsch, H., 84
Thomas, Keith, 31
Thou, de, 299
Tito, 263
Tocqueville, 39, 49, 78, 87, 153
Tomás de Aquino, 231
Toynbee, A., 43
Treitschke, H. von, 253
Tricaud, F., 245
Troeltsch, E., 217
Trotzki, 164
Tucídides, 44, 47, 131, 134, 142, 152, 216, 270, 299, 316
Turgot, 337

Valentiniano, 234
Varrón, 291
Vasari, 294
Vico, 59
Vierhaus, R., 326
Villey, M., 233
Viperano, G.A., 46
Voetius, 302
Vogt, J., 176, 178
Voltaire, 30, 38, 57, 59, 74, 158, 159, 178, 184, 308
Voss, G.J., 176

Voss, J., 292

Wagner, Franz, 46
Wallenstein, 71
Wander, K.F., 43
Weber, Max, 125
Wegelin, 185
Wehler, H.U., 285
Weidauer, K., 134
Weinacht, P.L., 124
Weishaupt, A., 258-259
Weisinger, H., 302
Weitling, W., 83
Weisäcker, Viktor von, 276
Wernicke, C., 290
Werner, Z., 247
Werthern, von, 263
Weth, G., 59
Weymann, C., 176
Wicquefort, A. de, 47
Wieland, 74, 78, 169, 178
Wieland, W., 309
Winkler, H.A., 80
Winzinger, F., 25
Wittram, R., 21
Wizenmann, 59
Woltmann, 348

Zabel, H., 119
Zahrnt, H., 45
Zedler, J.H., 42, 53, 181,295, 302, 310, 323
Zielinski, 44
Zincgref, 157
Zuinglio, 26

ÍNDICE ANALÍTICO

Aceleración, 14, 16, 23, 25-26, 37, 64-66, 76-77, 82, 88, 91, 139-140, 152, 185, 194-196, 238, 265-266, 310, 314-315, 319, 321, 350-351
Acontecimiento, 11, 12, 32, 49-50, 122, 125, 141-153, 162, 266, 270, 281-282, 300-301, 312
Administración, 92-93, 101
Amigo, 181-182, 213-214, 249
Anarquía, 38-39
Antropología, 16, 127, 257, 274, 278-279, 311, 336-338, 349, 354, 356
Apocalipsis, 24-25, 28-29, 59, 64, 76, 188, 344
Aristocracia, 70, 132, 326, 354
Astrología, 28-30, 71
Azar, Casualidad, 17, 155-171, 286, 320, 323

Bárbaros, 206-235, 293, 309

Causalidad, 93-94, 138, 149, 158-160, 168, 228, 282-284, 312
Ciudadano, Burguesía, 37, 72, 89, 101, 114
Ciudadano, Súbdito, 107-109, 114, 353
Clases, 92-93, 99, 107-109, 115, 261, 290
Comprensión, 65-66, 174-175, 200, 280-282
Comunismo, 68, 82, 259, 325, 355-356
Confesiones, 27-28, 29-30, 191-192, 295
Conservadurismo, 111, 315, 326
Continuidad, ruptura de la, 43, 47-50, 188, 337-339, 349
Crisis, 327
Cristianismo, 23-24, 44, 156, 222-236
Cronología, 11, 22, 59, 130, 142-143, 148, 297-298, 306-308, 321
Curso circular, 35, 37-38, 47-48, 70-72, 74-75, 80, 157, 315-316

Democracia, 70, 92-93, 115-116, 132-133, 192, 259, 290, 321, 324-325, 355-356
Desarrolo, Evolución, 17, 77-78, 263-264, 306, 309, 322-323
Destino, 17, 252, 256-258, 264, 323
Diacronía, 113-115, 121-122, 281-282
Dictadura, Despotismo, 38-39, 243-244, 324, 327-328, 354
Dominio, Gobierno, 84, 243, 251, 325, 351
Dualismo, 39-40, 135-137, 208, 219-220, 222-245, 320
Duración, 14-16, 35, 37, 43, 91-92, 110, 122-123, 125, 136, 152
Economía, 92-93, 98, 109-111, 114, 200, 318
Edad, Época, 30, 64, 136, 306-308
— antigüedad, 30, 290-292, 300-301, 304, 313
— Edad Media, 30, 62, 290-298, 300-301, 304, 313, 325
— tiempo nuevo, modernidad, 16, 23, 30-31, 36, 41-42, 49-50, 63, 91, 127, 139, 147, 152-153, 173, 181-182, 192, 257, 287-307, 313, 316, 321, 323, 331-332, 356
Ejemplo, Ejemplaridad, 42-44, 47-48, 50, 53-54, 57-59, 61-63, 134, 298-299, 308, 316
Emancipación, 73-74, 78, 93-94, 326-328
Enemigo, 84, 135, 181-182, 213-214, 232-233, 243-245, 249
Época, 315-316
Escatología, 24, 26, 28-29, 33, 36-37, 45, 139, 227, 345
Estadística, 47, 146, 199, 281
Estado, Razón de Estado, 27-30, 33, 36, 38-39, 47-48, 72-73, 76-77, 85, 99-101, 116-117, 124, 206
Estamentos, 27, 47-48, 56, 72, 97, 107-109, 114, 192, 240-242, 260, 328-329
Estructura, 92-94, 120-122, 141-153, 200, 209-210, 262, 266, 282-283, 353
Expectativa, horizonte de, 15-16, 24-25,

29-31, 36-37, 65, 75-76, 78, 110-111, 180, 191, 196, 210-211, 220, 235-236, 239, 255, 276, 287-288, 296-297, 299-301, 306-308, 310-312, 318, 321-323, 329-330, 333-357
Experiencia, espacio de, ámnbito de, 15-16, 22, 28, 32, 35, 41-43, 45, 47-49, 60-62, 65, 74-76, 81, 87, 90-91, 110-111, 117-118, 127, 130, 133, 143, 152, 161, 180-181, 185, 187, 191, 196, 210-211, 220, 235-236, 239, 253-255, 276, 287-288, 296-297, 299-300, 306-308, 313-315, 318, 321-323, 329-330, 333-357
Explicar, 200, 280-282

Facticidad, 54, 93-94, 122-124, 149, 162, 193-194, 267-269
Federación, Federalismo, 119-121, 352-353
Feudalismo, 125
Ficción, 37-38, 54, 150, 162-163, 267, 272-273, 283-284
Fisiócratas, 109
Formas de organización, Constitución, 70-71, 73-74, 96-97, 110, 115, 132-134, 310, 324-325, 351-353
Fortuna, 155-171
Fuentes, crítica de las, 11, 29-30, 112, 116-118, 124-125, 150, 174, 178, 183-185, 199-201, 208, 271-272, 274, 277, 281-282, 288, 291, 333-334

Guerra, 28-30, 33-34, 72-73, 84-85, 137, 213-214, 229-230
Guerra civil, 24, 27, 33, 38-39, 72-74, 84-85, 92-93, 137, 213-214, 219, 229-230, 239, 265, 301-302
Guerra de los campesinos, 24, 72-73

Hechos, 193, 198-199, 267-269, 308, 333
Heleno, 21, 43, 210-222
Herejía, 26-27, 206, 223, 231-232, 235-236, 239, 245-246
Heterogonía de los fines, 62, 102, 153, 157, 166-167, 260-262, 264-266, 340-341
Historia, Historias, 46, 52-56, 115, 127-139, 152, 158, 178-179, 198, 207, 253-254, 271, 307, 334, 336-337, 341
— capacidad de aprenderla, 41-43, 47-49, 50-52, 57, 59, 61, 63, 65-66, 87-89, 133, 151-153, 169, 180-181, 254, 260, 264, 321, 349, 357
— factibilidad, 62-63, 251-266
— filosofía de la historia, 31, 36-38, 50, 57-59, 61, 65, 77, 81, 83-85, 90, 92, 94, 127-128, 138-139, 154, 184, 188, 193-194, 257-259, 319, 349, 354
— historia de la salvación, 59
— historia efectiva, 138, 146, 148, 187-189, 198, 210, 241, 211, 295-296, 305, 312
— historia natural, 28-29, 54, 59
— historia social, 99-101, 105-107
— historia universal, 17, 47-48, 55, 61, 139-140, 142, 161, 168, 170, 191, 193-194, 222, 229, 230-231, 238, 256-257, 264, 310, 313, 316, 318, 321, 327, 330-331
— historiografía figurativa, 24, 45, 47-48, 297-298, 307
— singular colectivo, 16, 52-54, 57-58, 63, 127, 255, 322, 336, 349
Historia conceptual, 49-50, 85, 105-126, 150-151, 208-209, 288-290, 324-326, 334
— anticipación, 353
— categorías, 123-124, 156, 249, 256, 333-335
— concepto ciego, 42, 84, 165-166, 248-249
— concepto contrario, 31, 59, 72-73, 85, 109, 120-121, 155, 205-212, 218, 225-226, 231-232, 234-235, 238-240, 244-245, 294, 326, 340-341, 354
— concepto de acción, 111, 257, 259
— concepto de expectativa, 116, 121-122, 354
— concepto de experiencia, 303, 352-353
— concepto de lucha, 109-110, 120-121, 243-244, 248-249
— concepto de movimiento, 73-74, 111, 287, 289, 314, 319, 322, 324-326, 331-332, 355
— concepto de orden superior, 72, 75-76, 116, 354
— concepto de organización, 119-120, 122, 329-330, 352
— concepto de fin, 111, 121-122
— concedpto de futuro, 109, 111, 120-121, 329-330
— concepto de partido, 78, 83, 122, 194-195, 243-244, 356
— concepto de perspectiva, 155
— concepto de reflexión, 50, 179, 256, 259
— concepto de tradición, 115

— concepto general, 68, 116-120, 123, 151, 182-183, 330-331
— concepto paralelo, 121-122
— neologismo, 115, 289, 324-326, 353
Historie, 11, 21-22, 31, 41-43, 52, 54, 57-58, 61-63, 88, 89, 124, 127-128, 139-140, 145, 151, 157, 161, 163, 176, 189, 198, 255-256, 260, 297-299, 312, 321
Historismo, 56-57, 59, 65-66, 89, 139, 152, 166-167, 168, 170-173, 193-194, 199, 331-332
Humanidad, Superhombre, Infrahombre, 55, 59, 135, 211-212, 226, 236-238, 251, 254, 320, 327

Identidad, 52, 168, 205, 208, 228, 312
Ideología, Crítica ideológica, 38-39, 112, 118-119, 171, 238, 240, 244-245, 247-249, 260, 262, 264, 330-332, 349
Iglesia, 24, 26-27, 29-30, 225, 240, 344
Igualdad, 78
Ilustración, 16, 37-38, 47-47, 61, 73-75, 88, 176-178, 199, 240, 242, 243, 254, 262, 294, 296-297, 305, 308-309, 322, 333

Judíos, 222-224
Justicia, 56, 61

Legitimidad, 83, 84, 125, 132, 192, 213-214, 259, 322, 324, 346
Lenguaje, 52, 105, 110, 117-118, 123-124, 150, 255, 271-272, 280, 287-289, 328-329
Lenguaje científico, 124-125
Liberalismo, 111, 197, 259, 320, 325, 355-356
Libertad, 38-39, 56, 78, 169, 197, 261, 330-331

Metáfora, 44, 55, 72-74, 79, 134, 157, 176-177, 179-180, 182-183, 185, 220, 291, 339-340
Metáfora del Corpus, 72-73, 134
Método histórico, 108, 135, 199-201, 281-283, 333-334
Modernidad, 296-298, 302-303
Monarquía, 70-72, 132-133, 212-213, 234-235, 240-244, 324, 326, 354
Movimiento, 37-38, 65-66, 90-92, 139-140, 191, 314, 322-323, 325

Narración, 141-143, 256
Necesidad, 47-48, 93-94, 155, 166-167, 169-170, 261, 283-285, 327

Obra de arte, 148, 200
Onomasiología, 118-119, 121-122
Organización, 228

Pagano, 44, 222-236
Paralelo, 39-40, 64, 76, 167-168, 295-296
Parcialidad, 183, 191-193, 201
Partido, 29-30, 38-39, 63, 65, 191-193, 201, 206, 260, 328
Paz, 27-28, 34, 136-137, 221, 227-228, 250, 265-266
Perspectivismo, 77, 138, 183, 180-182, 196, 271-272
Plan, 37, 138, 253, 256-260, 264, 346
Poética, 53-55, 162-163, 170-177, 179, 183, 267-272
Política, 27-28, 29-32, 34-37, 47-49, 63, 65, 70-71, 88, 159, 221, 249-250, 264, 344
Probabilidad, Verosimilitud, 28-29, 32, 35, 94, 161, 170, 183, 268, 342
Proceso, 60, 76, 89, 139-140, 147, 178, 193-194
Profecía, 25-26, 28-32, 36-38, 59, 75-76, 87, 257-258, 344-345
Prognosis, Pronóstico, 15, 31-33, 35-37, 47-48, 62, 76, 87-102, 129, 136, 139, 152-153, 257-259, 273-274, 314-315, 342-344, 347
— pronóstico condicional, 33, 35, 94, 102, 348
— pronóstico de deseo, 37-38, 258-259, 261, 324, 342, 347, 350-351
— pronóstico estructural, 33-34, 95, 99, 136, 153, 349, 353
Progreso, 17, 25, 36-37, 56-57, 63-65, 89-90, 94, 139-140, 152, 188-190, 197, 257, 261, 306, 310-312, 317, 320-321, 333, 345-346, 356
Proletariado, 81, 102, 125
Psicoanálisis, 275, 284-285
Publicidad, 94, 257-258, 287, 324

Reacción, 37-38, 145, 327
Referencia a la situación, 53, 91-92, 155, 173-201, 311, 313, 322
Reforma, 24-26, 39-40, 77, 294-296,

300-301, 323, 344
Relatividad, 91-92, 135, 173-175, 186, 312
Renacimiento, 28-29, 180-181, 294, 295-296, 300-301, 344
Repetibilidad, 35-36, 43, 47, 59, 60, 62, 72-74, 76, 81, 88, 123, 129, 134-136, 139, 152-154, 157, 188, 257-258, 297-298, 357
República, Republicanismo, 29-30, 72, 116, 324-325, 354-355
Restauración, 63, 72, 80, 314
Retardamiento, 14, 37, 64-65, 77, 311, 321
Revolución, 17, 25-26, 37-40, 56, 60-62, 67-85, 89, 111, 125, 145, 192-193, 304, 306, 314-316, 323, 326, 328, 356
— contrarrevolución, 76, 81, 84, 98, 125, 192, 259, 322, 324
— factibilidad, 82-83, 261
— revolución industrial, 68, 82, 85, 314
— revolución mundial, 68, 79, 84, 85
— revolución permanente, 79-81, 84, 85
— revolución política, 68, 71-72, 73-74, 78-79
— revolución social, 68, 73-74, 78-79, 81-82, 85

Secularización, 47-48, 87, 119-120, 282-283
Semántica, 16-17, 49-51, 109-111, 120-121, 127, 205-207, 236, 255-256, 296-297, 315-316, 328, 352
Simultaneidad de lo anacrónico, 122-123, 129, 134, 151, 216-217, 309-311, 321, 349-350
Sincronía, 113, 121-123, 281-283
Socialismo, 111, 159, 325, 355-356
Sociedad burguesa, ciudadana, 99-100, 115, 119-120
Stoa, 128-220, 233-234, 236, 242

Técnico, 37, 65-66, 76, 130-131, 139-140, 257, 310, 349-350
Temporalización, 17, 23, 59, 63-64, 119-120, 139-140, 152, 184, 188, 189, 191, 198, 210-211, 224, 229, 289, 307, 313, 316, 321, 324-326, 328-330
Teodicea, 201, 229-230, 257-259
Teoría de la historia, 91-92, 94, 124, 128, 137, 139-140, 149, 169, 184, 193-194, 198-200, 269, 271-272, 283-284, 319, 337-339
Teoría del conocimiento, 118-119, 128, 147, 149, 155, 176, 181-184, 198, 271, 299-300, 311-312, 334
Terror, 74-75, 272-281
Testigo ocular, 141, 179-181, 297-299, 316
Tiempo, Temporalidad, 9-14, 22-23, 25-26, 28, 30, 32-33, 35-37, 43, 45, 49-50, 59-61, 64, 72, 76, 92-93, 127-149, 181-182, 186, 188, 194, 263-265, 270-271, 273-274, 279, 287, 290, 297-298, 300-301, 308-310, 314-315, 318, 321-323, 328-329, 337-339, 342
— espíritu del tiempo, 61, 118-119, 306, 308, 315-316, 322
— futuro, 14, 16-17, 23, 26, 28-37, 44-48, 60-65, 75-83, 89, 95, 109, 136, 152-154, 167, 169, 180-181, 185, 187, 191, 195-196, 224, 235-236, 256-265, 278, 290, 299-301, 314-321, 325, 328, 331-332, 337, 344-436
— historia contemporánea, 22, 34, 65, 187, 194-196, 292, 299-300, 307, 316-318, 351
— natural, 11-12, 28-29, 35, 37, 59, 70, 130, 133-134
— pasado, 16-17, 22, 35-37, 42-43, 45, 47-49, 60-63, 76-77, 81, 109, 153, 169, 180-182, 185, 187, 191, 195-196, 216-217, 257-258, 299-300, 312-313, 315-316, 337
— presente, 22, 32, 37-38, 46, 65, 91, 95, 109, 152, 155, 179-181, 185-187, 191, 194-196, 216-217, 296-297, 301-302, 311, 315-317, 319, 322, 338-340, 342
Tolerancia, 28
Tradición, 36, 39-40, 45, 115, 187, 323

Unicidad, 50, 57-58, 61, 64, 81-82, 89, 93-94, 123, 129, 135, 148, 151-153, 156, 168-170, 181-182, 188, 200, 207, 210, 214-215, 283-284, 308, 314-316, 321, 327, 349
Utopía, 37-38, 82, 91-92, 96, 139, 153, 218, 258, 262, 279, 346, 349-350

Futuro pasado
Reinhart Koselleck

Decir que la historia y la ciencia de la historia tienen que ver con el tiempo es una trivialidad. La cronología pertenece a los presupuestos de la ciencia histórica y sin ella no se podría lograr ningún conocimiento. Pero las preguntas referentes al tiempo histórico pueden formularse de otra manera: ¿tiene la historia su tiempo propio, que no es el tiempo del calendario ni el del reloj? ¿Tienen distintos tiempos las historias distintas? ¿Se realiza la historia con distintos ritmos temporales? Es obvio que existen aceleraciones y retrasos, pero también que ciertos periodos similares entre sí son objeto de repeticiones. Por otro lado, también hay pronósticos, profecías, cálculos, deseos y esperanzas que forman parte de distintos aspectos del diagnóstico histórico y de la acción política. Por eso hay que distinguir entre —dicho toscamente— un tiempo objetivo y otro subjetivo. Para ello, Koselleck investiga experiencias históricas y conceptos del tiempo en diferentes periodos: se dirige, ante todo, a nuestra modernidad, realizando continuamente comparaciones con épocas anteriores, pero proporciona también valiosísimos elementos para una teoría de los tiempos históricos, utilizando la semántica para seguir las huellas de la transformación de la historia. El resultado es un texto que, según Karl-Georg Faber, se erige en "La contribución alemana más importante de las dos últimas décadas para una teoría de la ciencia de la historia".

ISBN 84-7509-905-X



Diseño: Eskenazi & Asociados

Paidós
Básica

Futuro pasado Reinhart Koselleck